Hazırlayanlar
Feride Acar - Hasan Faruk Uslu

Siyaset Sosyolojisi

Temel Yaklaşımlar ◆ Yeni Tartışmalar



*dipnot

Siyaset Sosyolojisi: Temel Yaklaşımlar ◆ Yeni Tartışmalar

ISBN: 978-605-4878-73-4

Dipnot Yayınları: 249
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2016/Ankara

Editör: Onur Eylül Kara
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat–Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA–Tel: (0312)3952110

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e–posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hazırlayanlar
Feride Acar - Hasan Faruk Uslu

SİYASET SOSYOLOJİSİ

Temel Yaklaşımlar ◆ Yeni Tartışmalar

*dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER



SUNUŞ



FERİDE ACAR

Bu kitap ve "siyaset sosyolojisi" hakkında birkaç söz...

Elinizdeki kitap kırk yıl boyunca ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (SBKY) Bölümü'nde lisans ve lisansüstü düzeyde verdiğim Siyaset Sosyolojisi derslerinden, yönettiğim seminerlerden ve tezlerden esinlenerek ortaya çıkarılmış bir derlemedir.

Kitap, siyaset sosyolojisi disiplinini ve gelişim sürecini Türkiye'de, özellikle sosyal bilimler alanında öğrenim gören üniversite öğrencilerine aktarmak ve onların ilerleyen çalışmalarında mutlaka okumaları gereken birincil kaynaklardan daha iyi yararlanmalarını sağlayacak bir temel oluşturmak amacı ile kaleme alınmıştır.

Kitabın değişik bölümlerinin yazarları, kendi dünya görüşlerini, bakış açılarını ve birikimlerini yansıtarak, okuyuculara siyaset sosyolojisi alanının yaklaşım çeşitliliğini gösterecek şekilde bir araya gelen akademisyenlerdir. Projenin amacı, günümüz koşullarında gündemde olan pek çok hayati sorunun irdelenmesinde önemli kuramsal ve yöntemsel araçlar sunan siyaset sosyolojisi birikimini genç kuşaklara kazandırmaktır.

Akademik dünyada, "siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinlerinin kesişme alanı" diye tanımlanabilecek bir konumda yer alan siyaset sosyolojisinin, bu niteliği ile, sosyal bilimler dünyasının en eski "disiplinlerarası" alanı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Siyaset sosyolojisinin "siyasal gruplaşma ve parti sistemlerinin toplumsal tabanları", "topluluklarda (cemaatlerde) iktidar yapıları", "seçkinler", "çoğulculuk", "toplumsal değişimin tarihsel olarak

incelenmesi", "demokrasi model ve kuramları", "siyasal kültür" gibi geleneksel ilgi alanları günümüzde de hayati önem taşımaya devam etmektedir. Öte yandan, günümüz toplumlarında yeni boyutları ortaya çıkan, ya da artan, görünürlük kazanan "insan hakları", "eşitsizlik", "ayrımcılık" gibi sorun ve özgül ilgi alanlarının tanımlanıp, irdelenmesinde de siyaset sosyolojisinin kuramsal ve metodolojik birikimi çok önemli katkı sağlamaktadır.

Son dönemde sosyal bilimlerde etkili olan akım ve yaklaşımlar (örn., "post-modernizm", "post-yapısalcılık" ve "rasyonel seçim") doğrultusunda yapılan çalışmalarla daha da zenginleşen bu disiplin, günümüzde hem tarihsel temelleri, hem de güncel konu ve yaklaşımları ile iyi anlaşılması gereken bir alandır. Bu doğal olarak derin bir uzmanlaşmayı gerektiren bir uğraştır. Ancak, her ihtisasın başlangıcında konuyla tanışma ve merak duyma evresi vardır. Bu kitap genç sosyal bilimcilere siyaset sosyolojisinin, gelişimi boyunca çerçevesinin nasıl evrildiği, ne tür araştırma sorularıyla ilgilendiği, inceleme nesnelerinin neler olduğu, nasıl dönüşümler geçirdiği hakkında tanıtıcı bilgi sunarak, okuyucularda bu alana yönelik ilgi uyandırmak, alanda çalışma yapmayı hem kolaylaştırmak hem de teşvik etmek amacı ile hazırlandı.

Biraz da kişisel hikâye...

Benim açımdan bu kitabın çok özel bir değeri olduğunu da okuyucularla paylaşmadan geçemeyeceğim. Üniversite eğitimimin ikinci yılında tanıştığım siyaset sosyolojisi alanında yüksek lisans ve doktora yaptım; zaman içerisinde çalışma alanım daha çok kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları alanına doğru evrilse de akademik kariyerimin başından sonuna kadar ODTÜ SBKY Bölümü'nde bu konuda dersler verdim; öğrencilerimde siyaset sosyolojisinin konularına ve özgün bakış açısına yönelik ilgi ve merak geliştirmeğe çabaladım. Elinizdeki bu derlemenin ortaya çıkmasına katkı yapan değerli araştırmacıların hemen hepsi "siyaset sosyolojisi" disiplini ile ilk defa ODTÜ SBKY Bölümü'nde verdiğim siyaset sosyolojisi derslerinde, öğrencim olarak tanışan akademisyenlerdir.

Bugün bazıları ODTÜ'de, bazıları başka üniversitelerde öğretim üyesi olarak görev yapan bu yazarların hepsi ile değişik tarihlerde ODTÜ'de, siyaset sosyolojisi dersi bağlamında, yollarımız kesişmiş; onlar bu dersi benden almış (ve/veya benimle beraber vermiş) öğrencilerim, meslekdaşlarım ve arkadaşlarımdır. Bugün onların bu disipline katkı yapıyor olduklarını görmenin ve

de özellikle böyle bir derlemeyi birlikte yapabilmenin verdiği mutluluk ve gurur ancak uzun yıllar öğretim üyeliği yapanlara nasip olabilen çok özel bir duygu.

Böyle bir kitap fikrini ilk ortaya atıp, beni ikna eden ve projenin tamamlanma aşamasına gelmesinde en büyük payın sahibi olan öğrencim ve şimdi meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Hasan Faruk Uslu'ya çok özel bir şükran borcum var. Bu uzun ve zorlu süreç benim onu çok daha iyi tanımama, güvenmeme ve takdir etmeme yol açarken, umarım onun da akademik dünya ve siyaset sosyolojisine bakışını zenginleştirmiştir.

Kitap projesinin yavaşladığı bir dönemde özel bir sorumluluk alarak projenin yürümesini sağlayan Doç. Dr. Kürşad Ertuğrul başta olmak üzere, bu projeye katkı veren ve her biri kendi alanında çok değerli uzmanlar olan bütün yazarlara çok teşekkür ediyorum. Kitabın yazım ve derleme süreci içinde ortaya çıkan (ve çoğu benden kaynaklanan) erteleme ve gecikmelere olağanüstü bir sabır ve hoşgörü ile yaklaşma zarafeti gösterdikleri için de müteşekkirim.

Uzunca bir süre alan projenin sonuca ulaşıp, elinizdeki kitaba dönüşmesinde metnin redaksiyonunu ve baskıya hazırlanmasını üstlenerek çok değerli bir katkı veren eski öğrenci asistanım Onur Eylül Kara'ya ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ülkemizin birçok akademik kurumunda emekli olan "hoca"lar için bir "armağan" kitabı çıkartma geleneği vardır. Eski öğrenci ve meslekdaşların zaman ve emeklerini vererek katkı yaptıkları bu eserler hem bilimsel, hem de duygusal nitelikleri ile değerlidirler. Elinizdeki kitap, her ne kadar bir "armağan" kitabı değilse de, benim için, kırk yıllık ODTÜ SBKY Bölümü "hoca"lığımdan bir kesit, güzel hatıralar çağrıştıran bir yansı. Bu niteliği ile de benim için çok değerli bir "armağan" aslında.

Bana bu güzel deneyimi yaşatan herkese çok teşekkür ediyor, bu derlemenin okuyucular için de yararlı bir kaynak olmasını diliyorum.

Mayıs 2016
ODTÜ

I
GİRİŞ



HASAN FARUK USLU

En genel anlamda siyaset ve toplum arasındaki ilişkiyi kendine konu edinen, siyasal-toplumsal gerçekliği açıklamak maksadıyla siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinlerinden yararlanan siyaset sosyolojisinin, "melez" bir disiplin olduğu söylenebilir. Siyasetin toplumsal koşulları ile ilgilenen bu disiplin, siyasal alanın tüm toplumsal kurumlar ile çok yakından ilişkili olduğunu vurgular; bu ilişkileri inceler ve siyasetin toplumdaki diğer olayları nasıl etkilediğini ve aynı zamanda onlardan nasıl etkilendiğini araştırır.

Bu çerçevede siyaset sosyolojisinin siyaset bilimi ve sosyolojiye göre konumu hayli tartışma konusu olmuş; siyaset biliminden farkı sıkça sorgulanmış ve "Siyaset bilimi diye bir disiplin varken, siyaset sosyolojisine gerek var mı?" sorusu da akıllara gelmiştir. Örneğin, M. Duverger siyaset bilimi ile siyaset sosyolojisinin eşanlamlı olduğunu belirtirken, siyaset sosyolojisi kullanımını siyaset bilimine tercih etmiştir. Raymond Aron ise siyaset biliminin odağının oldukça dar olduğu saptamasını yaparak, bu disiplinde siyasal görüngülerin geniş toplumsal çevrelerinden/bağlamlarından koparılarak incelendiğini, sosyolojinin ise "somut kurumları göz ardı etme pahasına toplum, toplumsal yapı ve sınıf gibi soyutlamalara daha eğilimli" olduğunu belirterek siyaset sosyolojisinin özgünlüğünü ve gerekliliğini vurgulamıştır.

Erken dönem yaklaşımlarında siyaset bilimi daha çok devlet ve kurumların biçimsel incelemesine ağırlık verdiği, sosyoloji ise genel olarak, toplum ile

birey arasındaki karşılıklı ilişkilerin anlaşılmasına yoğunlaştığı için, siyaset sosyolojisi bu alanların kesişme noktası olan (ancak var olan bilimsel bölünme içerisinde gölgede kaldığı düşünülen) siyasal ilişkilerin incelenmesini mercek altına almıştır. Bu dönemde siyaset sosyolojisinin en kilit kavramının "iktidar" olduğu varsayımından hareket edenler alanın temel araştırma konusunun Bottomore'un deyimiyle, "toplumsal bağlamı içinde iktidar" olduğunu vurgulamışlardır.

Siyaset bilimi ile siyaset sosyolojisinin farklı olması gerektiğini iddia edenler siyaset biliminin açıkça görülen ve çoğu zaman kurumsallaşmış iktidar ilişkilerini, siyaset sosyolojisinin ise iktidarın altında yatan gizli yapıları incelediğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre sınırlı ve biçimsel iktidar kavramına ağırlık veren geleneksel siyaset bilimine göre siyaset sosyolojisinin daha geniş bir perspektife sahip olduğu iddia edilmiş ve özellikle erken dönemde, iki disiplin arasındaki farkı belirtmek amacı ile siyaset biliminin "fotoğraf", siyaset sosyolojisinin ise "film" çektiği benzetmesi kullanılmıştır. Bu bağlamda, geleneksel siyaset biliminin "Sistem nasıl çalışır?" sorusunu sorduğu, siyaset sosyolojisinin ise sistemin nasıl ortaya çıktığı sorusunun yanıtı ile meşgul olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan kimi düşünürler, siyaset sosyolojisi ile siyaset bilimi arasında anlamlı bir kuramsal ayrım yapmanın mümkün olmadığını belirterek bu disiplinler arasında Bottomore'un ifadesi ile "olsa olsa, ya geleneksel zihinsel uğraşılardan ya da uygun bir işbölümünden kaynaklanan farklılıklar" olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Siyaset sosyolojisinin sosyal bilimlerdeki diğer disiplinlerden nasıl ayrılması gerektiği sorusuna analitik ve ayrıntılı bir bakış disiplinin *inceleme nesnesi, kullanılan kuramlar* ve *karakteristik araştırma soruları*na bakılarak geliştirilebilir (Mitra ve Pehl, 2010).

İnceleme nesnesi bağlamında yapılacak bir değerlendirme siyaset sosyolojisinin temel olarak devlet-(sivil) toplum ilişkilerini, siyasal partileri ve örgütleri, aracı kurum ve grupları (*intermediate groups*) ve iktidar kavramını ele aldığını gösterecektir. Bu tür çalışmalarda araştırmacılar çoğu zaman listeler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Lipset ve Bendix'e göre siyaset sosyolojisi "oy verme davranışı, iktidarın ve karar alma süreçlerinin yoğunlaşması, siyasal/toplumsal hareketlerin ve çıkar gruplarının ideolojisi, siyasal partiler, oligarşi problemi ve hükümet ile siyasetin bürokratikleşmesi" gibi konuları inceler. Öte yandan, siyaset sosyolojisinin temel ilgisinin devlet-toplum ilişkisi olmasını savunanların çalışmalarında bu alanın temel inceleme nesnelerini

"devletin yapısı, meşruiyetin doğası, devletin güç kullanma tekeli" gibi konular oluşturmuştur. Siyaset sosyolojisinin ayırıcı niteliğini siyaset sosyologlarının çalışmalarında göz önüne alınan inceleme nesneleri üzerinden saptama çabaları, alanın zenginliğine ışık tutma açısından değerli olmakla birlikte, bütüncül bir tanımlama açısından yetersiz kalmıştır.

Siyaset sosyolojisinin sınırlarının çizilmesi çabalarında disiplinin *temel araştırma sorularının belirlenmesine* ağırlık verildiğinde ise göze çarpan belirgin eğilim genelde bu alanda soruların "siyasetin toplumsal tabanı" yaklaşımı içerisinden türetildiğidir. Bu bağlamda özellikle Lipset, Moore ve Dahl gibi düşünürler "toplumsal yapıların siyasal sistemlerin oluşumuna etkisi" üzerinde durmuş; yine Lipset ve Rokkan "toplumsal bölünme/yarılma ile siyasal süreç ve sonuçları arasındaki ilişki"ye odaklanmış; "toplumsal ilişkilerin siyasal davranış ve tutumlara etkisi"ni ele almışlardır. Horowitz "toplumsal sınıf oy verme davranışını nasıl etkiler" sorusuna dikkat çekmiştir. Ancak, bu soruların çoğaltılması ve çeşitlenmesi mümkün olsa da, bu yolla da kapsamlı ve eksikleri olmayan bir liste ortaya koymak imkânsız olduğu için, siyaset sosyolojisi disiplinin yalnızca bu ölçüt kullanılarak tanımlanması da isabetli olmayacaktır.

Son olarak, siyaset sosyolojisinin kendine özgü *kuramsal ve kavramsal çerçevesinden,* özgün yöntemsel varsayım ve metotlarından bahsetmek de belli zorluklar içermektedir. Her ne kadar kimilerince rasyonel seçim kuramının yokluğu siyaset sosyolojisini ana akım siyaset biliminden ayırsa da (Mitra ve Pehl, 2010: 16), alana özgü belirgin bir kuramsal ve kavramsal çerçeveden bahsetmek kolay değildir ve kimileri bu durumu siyaset sosyolojisi açısından bir kriz olarak nitelemiştir (Savage, 2004). Ancak, bu niteliğinin disiplinin sosyoloji ve siyaset bilimi arasındaki "disiplinlerarası" konumundan kaynaklandığını ve siyaset sosyolojisi perspektifi ile yapılan araştırmalara güç kattığını iddia etmek de mümkündür.

Siyaset sosyolojisi olarak tanımlanan disiplinin tarihsel arka planı ve evrimine bakıldığında bu alanda çok farklı ideolojik ve metodolojik yaklaşımların temsilcilerinin olduğu görülmektedir. Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Max Weber, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Gabriel Almond, Seymour Martin Lipset, Reinhard Bendix gibi kuramcıların çalışmaları klasik siyaset sosyolojisi içerisinde sayılmaktadır. Bu açıdan bakılınca, siyaset sosyolojisinin yüz yıldan fazla bir süredir var olduğu görülse de disiplinin akademik dünyada İkinci Dünya Savaşı'ndan 1980'lere kadar olan dönemde siyaset

sosyolojisi adı ile altın çağını yaşadığını iddia edenler vardır (Hicks, Janoski ve Schwartz, 2005: 1; van Deth, 2010).

Bu dönemde, siyaset sosyolojisi araştırmalarında Seymour Martin Lipset tarafından ortaya konulan "siyasetin toplumsal tabanı" yaklaşımının egemen olduğu görülmektedir. Siyasal olgular ve dönüşümlerin açıklanması için sosyolojik değişkenlere bakılması gerektiği savına dayanan bu anlayış çerçevesinde devlet, anayasa ve siyasal partiler bağımlı değişkenler olarak kurgulanıp toplum, sınıf ve statü ise bağımsız değişkenler olarak düşünülür. "Siyasetin toplumsal tabanı"nın siyaset sosyolojisinde hâkim yaklaşım olduğu sürece bu disiplin sosyolojinin bir alt dalı olarak düşünülmüştür.[1] Bu dönemde sınıf, siyaset ve ulus-devlet arasındaki kesişimler klasik siyaset sosyolojisinin entelektüel çerçevesini tanımlamıştır. Bu yaklaşımın başlıca örneklerini Lipset'in *demokratik sınıf mücadeleleri* bağlamındaki savlarında, Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* ile Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* çalışmalarında görürüz.

"Siyasetin toplumsal tabanı" yaklaşımını "siyasetin sosyolojisi" olarak adlandıran İtalyan siyaset bilimcisi Giovanni Sartori ise 1969 yılında Siyasetin Sosyolojisinden Siyaset Sosyolojisine (*From the Sociology of Politics To Political Sociology*) başlıklı çalışmasında, sosyoloji ile siyaset bilimi arasında çizilebilecek sınır konusunu ele almış ve sosyolojiyi "toplumsal-yapısal koşulları açıklayıcı" disiplin olarak tanımlamıştır. Sartori'ye göre siyaset bilimi ise "siyasal-yapısal koşulları açıklayıcı değişken olarak ele almaya eğilimli" bir disiplindir. Bu noktadan hareketle, Sartori siyaset sosyolojisinin "disiplinlerarası, melez bir paradigma" olduğunu vurgular ve bu çerçeveden türetilen çalışmaların "toplumsal ve siyasal açıklayıcı değişkenleri birleştirmeye yönelik çabalar" olarak tanımlamıştır.

Bu açıdan bakılınca Sartori'ye göre "siyasetin sosyolojisi", "siyasetin sosyolojik bir indirgemesi" olarak kalır ve sosyolojinin bir alt bölümüdür. Bu disiplin çerçeve/yaklaşım ve inceleme yöntemi boyutları itibarıyla sosyolojik bir yönteme sahiptir. Öte yandan, "siyaset sosyolojisi" belirsiz ve açıkça tanımla-

---

[1] Bendix ve Lipset ile Coser'in siyaset sosyolojisi tanımlarına bakılınca, bu durum açıkça ortaya çıkar. Bendix ve Lipset'e göre siyaset biliminin aksine "siyaset sosyolojisi toplumla başlar ve onun siyaseti nasıl etkilediğini araştırır". Coser ise siyaset sosyolojisini "toplumlar arasında ve toplum içinde verili iktidar dağılımlarının toplumsal nedenleri ve sonuçları ile ilgilenen sosyolojinin bir dalı" olarak tanımlamaktadır (bkz. Ashraf ve Sharma, 1983: 9).

namayacak bir kimliğe sahiptir. Örneğin, "siyasetin sosyolojisi" siyasal davranışların siyasal olmayan (toplumsal) nedenlerine eğilirken, "siyaset sosyolojisi" aynı davranışların siyasal nedenlerini de kapsamak zorundadır. "Siyaset sosyolojisi"nin bu açıkça tanımlanamayacak kimliği, aynı zamanda onun güçlülüğünü ve üstünlüğünü gösterir.

1970'lerden bu yana siyaset sosyolojisi alanında "siyasetin toplumsal tabanı" perspektifinden hareketle yapılan çalışmalarda belirgin bir azalma olmuştur. Bu dönemde siyasal değişimin toplumsal belirlenimleri olduğu görüşünü sorgulayan, siyasete belirli bir özerklik atfeden kurumsal yaklaşımlar siyaset sosyolojisi içerisinde giderek alan kazanmıştır (Savage, 2004). 1980'lerden itibaren ise post-yapısalcılık, kültür ve rasyonel seçim kuramları, siyaset sosyolojisi alanında klasik dönemin perspektifi olan "siyasetin toplumsal tabanı" yaklaşımının yerini alarak, disiplinde kökten sayılabilecek bir dönüşümün nedenleri olmuştur (Taylor, 2010: 2). Günümüzde, siyaset sosyolojisinin özellikle post-yapısalcılık ve postmodern kuramlardan etkilendiğini savunarak, gelinen noktada, siyaset sosyolojisi diye adlandırılan alanın daha iyi tanımlanması gerektiğini vurgulayanlar da vardır. (Hicks, Janoski ve Schwartz, 2005). Bunun için de tutarlı bir kavramsal çerçevenin kurulmasına, örneğin "siyasetin toplumsal tabanı" perspektifinin yeniden tanımlanması aracılığı ile siyasetin sosyolojik açıklamasının pekiştirilmesine olan ihtiyaç belirtilmekte; siyaset sosyolojisinin küreselleşme gibi kapsamı ve değişkenleri büyüyen kuramlarla "entegre" edilmesi gereği dile getirilmektedir.

Öte yandan, "toplumsal hareketler" gibi önceleri siyaset sosyolojisi bağlamında düşünülen kimi konuların artık başlı başına bir araştırma alanı hâline geldiği gözlenen dönüşümlerdir. Artık iktidarın bir merkezden uygulandığı görüşü yerine, iktidarın her yerdeliği vurgulanmakta; "yeni toplumsal hareketler"in etkisi ile yeni bir toplumsal yapılanmadan bahsedilmekte ve geleneksel siyasal katılım yollarının değiştiği anlayışı yerleşmektedir.

Tüm bu gelişmeler göz önüne alınınca günümüzde siyaset sosyolojisi açısından bir yeniden tanımlanma ihtiyacı su götürmez bir gerçekliktir. Uzunca bir süre hâkim kuramsal yaklaşımlar olan Çoğulculuk, Seçkincilik ve Marksist yaklaşımların hegemonyası sarsıldığı gibi, temel analiz birimi olarak düşünülen ulus-devletli yaklaşımların çok yerde yetersiz kaldığı da görülmektedir. Öte yandan siyaset bilimi alanında gözlenen dönüşüm ve bu alanda önemli

bir yer işgal eden "rasyonel seçim" kuramının etkisi ile de siyasetin daha rasyonel, araştırmaların daha niceliksel ve birey merkezli hâle gelmiş olması siyaset sosyolojisini de etkilemekte ve yeni arayışlara zorlamaktadır.

Bu kitabın ileriki bölümlerinde siyaset sosyolojisinin burada kısaca ele alınan tarihsel evriminde gözlenen belli başlı yaklaşım ve tartışmalar okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kitabın birinci bölümü olarak nitelendirilebilecek kısımda geleneksel kuramsal yaklaşımlar olan Marksizmin, Seçkincilik'in ve Çoğulculuk'un tanıtılması amaçlı, giriş niteliğinde özetler sunulmaktadır. Bu bölümde Marksizmi Marx'ın temel düşünceleri ve Batı Marksizmi olarak iki ayrı başlıkta ele almanın analitik olarak daha yararlı olacağı düşünülmüştür. Çoğulculuk ve Seçkincilik yaklaşımlarının genel çerçevesi içinde gözlenen dönüşümler ise bu konuların ele alındığı bölümlerde ayrıntılandırılmıştır.

Zaman içinde siyaset sosyolojisi alanındaki bu geleneksel yaklaşımların ele aldığı araştırma konularında ve kullandıkları bakış açılarında kopuşlar belirginleşmiş ve post-modern kuramın da etkisi ile oluşan, "Yeni Siyaset Sosyolojisi" disiplinin dönüşen niteliğini yansıtır hâle gelmiştir. Bu evredeki belli başlı tartışma konuları ise elinizdeki kitabın ikinci bölümünde ele alınmaktadır. Burada "Yeni Siyaset Sosyolojisi"nin hem etkilediği hem de etkilendiği düşünülen "toplumsal hareketler", "siyasal kültür ve toplumsallaşma" tartışmaları ile "vatandaşlık" ve "kimlik" gibi konulara kuramsal olarak eğilen çalışmalar sunulmuştur.

Kaynakça

Amenta, E., Nash, K. ve Scott, A. (2012) "Introduction" Edwin Amenta, Kate Nash ve Alan Scott (ed.) *The Wiley Blackwell Companion to Political Sociology* içinde, s. xxi-xxiii.

Ashraf, A. ve Sharma, L. N. (1983) *Political Sociology: A New Grammar of Politics*, University Press: India.

Bottomore, T. (1987) *Siyaset Sosyolojisi*, Teori Yayınları: Ankara.

Duverger, M. (2002) *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları: İstanbul (6. Baskı).

Faulks, K. (1999) *Political Sociology: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Hicks, A.M., Janoski, T. ve Schwartz, M.A. (2005) "Political Sociology in the New Millennium" Thomas Janoski, Robert Alford, Alexander Hicks ve Mildred A. Schwartz (ed.) *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies and Globalization* içinde, s. 1-30.

Mitchell, W.C. (1967) "The Shape of Political Theory to Come: From Political Sociology to Political Economy", *The American Behavioral Scientist (pre-1986)*, Kasım/Aralık 1967: 11, 2.

Mitra, S.K. ve Pehl, M. (2010) "Introduction", Subrata K. Mitra, Malte Pehl ve Clemens Spiess (ed.) *Political Sociology: The State of the Art* içinde, Barbara Budrich Publishers: Germany, s. 13-30.

Orum, A.M. (1989) *Introduction to Political Sociology* (3. Basım), Prentice Hall: USA.

Sartori, G. (1969) "From the Sociology of Politics to Political Sociology", *Government and Opposition*, Cilt 4, Sayı 2, s. 195-214.

Savage, M. (2004) "Political Sociology", Judith R. Blau (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology* içinde, Blackwell Publishing: USA, s. 253-267.

Taylor, G. (2010) *The New Political Sociology: Power, Ideology and Identity in an Age of Complexity*, Palgrave Macmillan: UK.

Van Deth, J. (2010) "Political Sociology: Old Concerns and New Directions", Subrata K. Mitra, Malte Pehl ve Clemens Spiess (ed.) *Political Sociology: The State of the Art* içinde, Barbara Budrich Publishers: Germany, s. 105-126.

II
SEÇKİNCİLİK (*ELITISM*) VE SEÇKİNCİ KURAMCILAR

FERİDE ACAR - HASAN FARUK USLU

Hangi toplum olursa olsun, hangi şekilde örgütlenmiş olursa olsun; hiçbir zaman 40-50 kişiden fazlası buyruk verici konuma ulaşmamıştır.

(N. Machiavelli)

Giriş

Geleneklere bağlı kalarak, siyaset sosyolojisinin temel konusunu "toplumsal bağlamında siyaset" (Orum, 1989) veya "toplumsal bağlamında iktidar" (Bottomore, 1987) olarak kabul edersek, en temel araştırma konuları olarak iktidarın toplumdaki diğer olayları hem nasıl etkilediği hem de onlar tarafından nasıl etkilendiği ve devlet-sivil toplum ilişkilerinin incelenmesi (Faulks, 1999) olacaktır. Tüm bu kurucu soruları (devlet-sivil toplum ilişkisi ve iktidar olgusu) incelemek için ortaya atılan kuramsal çerçeveler olarak Marksizmin, Seçkinciliğin ve Çoğulculuğun, Klasik Liberalizmin temel önermelerine karşı kendi konumlanışlarının "Siyaset Sosyolojisinin Klasik Yaklaşımları"nı oluşturduğu söylenebilir.

Çalışmanın boyutu ve amacı gereği, burada her birinin detayına giremeyeceğimiz bu klasik yaklaşımların en temel araştırma nesnesi ise toplumsal "iktidardır". Seçkinci yaklaşımların bu çerçevede toplumda "iktidarın dağılımı" konusuna yoğunlaştıkları vurgulanmalıdır. İktidarın dağılımı araştırılırken; seçkinci kuramcılara göre "Toplumları kim yönetiyor? İktidar kimlerin elinde? İktidar belirli bir azınlığın elinde mi? Eğer elinde ise, neden ve nasıl? İktidarlarını meşru kılmak için hangi araçlara başvuruyorlar? Toplumu yöneten bu azınlığın kendi iç tutarlılığı (*cohesion*) var mı? Rekabet içerisinde iktidar sahipleri birbirlerinden ayrışırlar mı? Bu iktidar sahiplerinin davranışları benzer midir?" gibi sorulara cevap bulunmalıdır. Bu bağlamda, iktidarın "öznesini" araştırdıkları için kendilerini "Öznelci (*Subjectivist*) Yaklaşım" olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır (bkz. Tablo 1).

Seçkinci yaklaşımlar, zamanla değişen vurgularına rağmen, "iktidarın bir azınlığın elinde mi olduğunu", "bu azınlığın birleşik (*unified*) olup olmadığını" veya "iktidarın birbiri ile rekabet eden farklı azınlıkların mı elinde olduğunu" cevaplamaya çalışırken, aslında bir diğer temel yaklaşım olan çoğulculuk ile tartışma hâlinde geliştiği düşünülmektedir. Öznelci yaklaşımlar olarak seçkincilik ve çoğulculuğun bu konuları araştırırken iki önemli sıkıntısının olduğu kabul edilmektedir. Cevap aranan sorulardan biri "iktidar ile ne yapılacağı" oldukça, öznelci yaklaşımların, iktidarın içerisinde şekillendiği toplumsal bağlamı büyük oranda gözardı ettiği, toplumların değişik tarihsel bağlamlarda değişik biçimlerinden dolayı iktidarın uygulanmasının "değişime" tabi olacağı hususunu (genelde seçkincilik ve özelde Pareto bağlamında, belirgin bir şekilde) yadsıyarak, tarihsel olarak tüm süreci sınırlı bir çözümleme ile "seçkinlerin düşüşü ve yükselişi" olarak ortaya koyması ciddi eleştirileri beraberinde getirmiştir. İkinci önemli eleştiri konusu ise, "kimlerin kimler üzerinde iktidar sahibi olduğu" konusunu araştırırken, temel tartışmayı "iktidara sahip belirli bir azınlığın yekpare mi ayrışmış mı; iç tutarlılığı (cohesion) var mı yok mu; her alanda toplumu ilgilendiren kararları alıyor mu yoksa değişik alanlarda değişik azınlıklar mı karar alıyor" sorularına indirgeyerek, toplumdaki iktidar ilişkilerini birbirine dışsal ve rastlantısal bir gelişim içerisinde anlıyor olmasının iktidar sahiplerinin sayılarını ve özgeçmişlerini anlatmaktan öteye geçemediği olmuştur (Therborn, 1976).

Tablo 1. Toplumda İktidar Olgusuna Dair Temel Yaklaşımlar

Öznelci (Subjectivist) Yaklaşımlar En önemli araştırma konusu: ... üzerinde iktidar (*power over*)	**İktisadi Yaklaşımlar** En önemli araştırma konusu: -e yönelik iktidar (*power to*)	**Diyalektik-Materyalist Yaklaşımlar** En önemli araştırma konusu: toplumsal bağlam, değişim vb.
• İktidarın dağılımı • Sorduğu soru: İktidar kimlerin elinde? • Temelde iktidarın öznesini araştırmaktadır (Örneğin güç kimin elinde: Küçük bir azınlık? Birleşik bir grup? Rekabet eden birbirinden farklı azınlıklar? vb.) • Seçkincilik ile çoğulculuk arasındaki tartışmayı belirlemiştir.	• İktidarın birikimi • Sorduğu soru: Ne kadar iktidar gerekli? (İktidar/güç, istenileni yaptırma bağlamında kapasite olarak anlaşılmaktadır.) • İki türü vardır: sosyolojik ve faydacı • Sosyolojik Yaklaşım en güzel ifadesini Talcott Parsons'ta bulmaktadır. • "İktidar kolektif bir örgüt sistemindeki birimlerin bağlayıcı yükümlülüklerini, bu yükümlülükler kolektif hedeflerle ilgileri bakımından meşru olduklarında, yerine getirmelerini sağlayan genel yetidir" (Talcott Parsons'tan aktaran Bottomore, 1987: 42).	• Tarihsel, toplumsal bağlam ve iktidarın şekli • Sorduğu soru: Yaşadığımız toplum nasıl bir toplum? Devletin toplum üzerindeki etkileri nelerdir? • Çözümlemeleri sermayenin, yoksulluğun, hegemonyanın yeniden üretimine yoğunlaşmaktadır.

Therborn'dan (1976) uyarlanmıştır.

Seçkinci kuramlara göre, iktidar ve güç tarih boyunca hep sayıca sınırlı bir azınlığın elinde olmuştur. Bu azınlık psikolojik, örgütsel, siyasal beceriler gibi üstünlükleri ile nitelendirilirken; yönetilen çoğunluk olarak kitle ise genelde ilgisiz, bilgisiz, örgütsüz ve edilgen olarak düşünülmüştür. Olguları hep "olması gereken" değil "oldukları gibi" anlatmaya çalıştıkları için "gerçekçi" olduklarını ileri sürerler. Tarihsel süreçte yaşanan birçok önemli değişim ve devrime rağmen, seçkincilik toplumun temel yapısının değişmediğini vurgulayarak, bir seçkin grubunun diğer bir seçkin grup ile yer değiştirdiğini belirtir. Tarihsel gözlemleri sonucunda Roma Senatosunun, Katolik Kilisesinin ve Fransız Aristokrasisinin zamanla güç ve iktidarlarını kaybettiklerini ancak İngiliz Aristokrasisinin yükselen burjuvayı kendi saflarına dahil etmesi sonu-

cunda bu kaderden kaçabildiğini vurgularlar (Schwarzmantel, 1987: 67). Ancak değişimler sonucunda da yine küçük bir azınlığın iktidar sahibi olduklarını not ederler. Eğer sosyalist bir devrim olacaksa da, ortaya çıkan bu kez de sosyalist seçkin iktidarı olacaktır. Kısacası, sistem değişse de, sosyolojik bir yasa olarak gördükleri azınlık yönetimi değişmeyecektir.

Bu kısa girişten sonra, ilerleyen bölümlerde seçkinci düşünürlerin çalışmalarının ortaya çıktığı tarihsel bağlam ve kavramsal arka plan not edilecek ve klasik düşünürlerin çözümlemelerine eğilinecektir. Devamında, klasik seçkincilikten etkilenmiş olmakla birlikte farklı kavram ve bağlamlarda seçkinci çalışmalar yapan, görece yakın zaman seçkinci düşünürler ele alınmaya çalışılacaktır.

Tarihsel Bağlam ve Düşünsel Arka Plan

Yazının girişinde yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere, seçkinci düşünürlerin (özellikle klasik düşünürlerin) Niccolo Machiavelli'nin takipçileri oldukları açıktır (Zeitlin, 2001; Lukes 2010). Machiavelli'nin insanların kişisel çıkarları için hareket ettikleri ve bunun insan doğasının değişmez bir özelliği olduğu vurgusu seçkinci düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Machiavelli, insan doğasına dair bu olumsuz tutumuna rağmen, tarihsel çözümlemelerde geçmişten ders alınabileceği ve gelecek için bu temelde projeler üretilebileceği için olumlu bir çıkarımda da bulunmaktadır. Değişmeyecek olan bir özellik varsa, geleceğe dair ütopyalar üretmektense, gelecekte bunu bilerek hareket edebilmek önemli bir kazanım olarak düşünülmüştür. Seçkinci düşünürler bu temel çıkarımı önemsemişlerdir.

Seçkinci düşünürlerin çözümlemelerini yaptıkları tarihsel bağlama baktığımızda ise, en önemli nokta onların Aydınlanmaya karşı geliştirdikleri tepkidir. Özellikle Pareto'nun 18. ve 19. yüzyıl Aydınlanma ilkelerine karşı, hırslı bir şekilde onları geçersizleştirme mücadelesi içerisine girdiği söylenebilir (Zeitlin, 2001: 261). Aydınlanma, insanları rasyonel bireyler olarak gördükçe, us ile yönlendirilen insanların ilerlemeye doğru yol alacağına inanıyordu. Fransız Devrimi'nden sonra başlayan süreçte, özellikle Fransa ve İtalya'da insanlar devrimin sonuçlarından (parti siyasetinin yetersizliğinden, yozlaşmış demokratik siyasetçilerden vb.) ciddi oranda şüphe duymaya başlamış ve devrimci dönemlerin önemli bir özelliği olan kitle hareketlerinin durdurulması gerektiği hükmüne inanmaya başladıkları gözlenmiştir (Schwarzmantel,

1987: 68). Tüm bu gelişmeler, Schwarzmantel'e göre, bilinen ismiyle "usa karşı ayaklanma" (*revolt against reason*) bağlamında değerlendirilmelidir. Usa karşı ayaklanma çağının (kökenleri, usa oranla duyguları önceleyen Romantik Hareket olarak ortaya konabilecek) en önemli özelliklerinden biri ise mantık bilimi yerine psikoloji bilimine yaptığı aşırı vurgudur. İnsanların hisleri, arzuları ile hareket ettikleri düşünüldükçe, ortaya konulması gereken en önemli soru "insan iradesini nelerin güdülediği" olmuştur. Böylelikle, eğer bir şeyi bilmek gerekirse bu insanların nasıl manipüle edilmesi gerektiğini bilmek olmalıdır. Zira duygularını harekete geçirmek, yapmaları gerektiği şeyleri istemelerini ve yapmalarını sağlamayı kolaylaştıracaktır (Schwarzmantel, 1987: 69). Bu us-karşıtlığı ile birlikte devrim-karşıtlığı en güzel ifadesini Fransız düşünür Gustave Le Bon'da bulmuştur. Le Bon (2002 [1895]) çalışmalarında "kalabalığın" psikolojik çözümlemesinde bulunmuş, kalabalıklar içerisinde bireylerin uslarını kaybettiklerini ve böylelikle bir merkezin yönlendirmesine olan ihtiyaçlarının belirdiğini saptamıştır. Farklı bir perspektften de olsa, Georges Sorel'in kitleleri harekete geçirmede "söylencelere" (*myth*) yaptığı vurgu da önemlidir. Söylencelerin ve anlattıklarının doğru olup olmadığı da önemli değildir. Söylenceler, sembolik ifadesini Genel Grev'de bulan sosyalist hareketler gibi siyasal hareketleri taşırlar (aktaran Schwarzmantel, 1987: 69). Özellikle kitle tanımlamalarında seçkinci düşünürlerin Sorel ve Le Bon'dan etkilendikleri açıktır.

Kimi araştırmacılar seçkinci düşünürleri "Weberyan gelenek" içerisinde sınıflandırmışlardır (Nash, 2010; Bellamy 2004). Max Weber'in modern toplumların rasyonalleşmesi ve bürokratikleşmesi gözlemlerinin Michels'e, demokrasi üzerindeki görüşlerinin ise Schumpeter'e ilham kaynağı olduğu düşünülür. Weber'in gittikçe formelleşmiş ve kurallara bağımlı hâle gelmiş modern toplumlarda anlamlı bir yönlendirmenin ancak seçkin ve sıradışı bireyler tarafından başarılabileceği vurgusu, seçkinciliği etkilemiştir. Demokrasi algılayışını karizmatik liderlerin rekabet içerisinde halkın desteğini kazanabilmek olarak kurdukça, Joseph Schumpeter üzerindeki etkisi belirginleşir (bkz. Kutu 1).

Machiavelli'den gelen siyasetin özerkliği, belirleyiciliği ve değişmezliği (Vergin 2008); Aydınlanmaya karşıt olarak usa ve ilerlemeye şüphe ile birlikte Le Bon'dan aldıkları kitle gözlemlerinin 20. yüzyıl başlarında Pareto, Mosca ve Michels bağlamında nasıl çözümlemelere yol açtığı, takip eden bölümlerde incelenecektir.

KUTU 1. Max Weber ve Lider Demokrasisi

Weber'e göre modern Batılı toplumlarda (karmaşıklaşmış, farklılaşmış ve özellikle rasyonel bürokraside cisimlenen hayatın rasyonelleşmesi sürecinin hüküm sürdüğü) doğrudan demokrasi mümkün değildi. Artmakta olan rasyonelleşme ve bürokrasinin gücü karşısında ise toplumlar ancak sıradışı bireylerin (yeni hedefler belirleyen, halka enerji aşılayan vb.) yönlendirmeleri ile üzerinde kontrolleri olmayan hayatlarına anlam verebilirlerdi. Bu bağlamda ortaya attığı lider demokrasisini, temsili demokrasinin bir değeri olarak (etkili siyasal önderlerin seçimine olanak sağlamasında ve bunun yanında bu önderleri eğitmesinde) görmekteydi. Bu demokrasi, lideri halka satacak ve kararlarını etkin bir şekilde yerine getirecek bir parti ve bürokratik idare gerektiriyordu. Weber bu bağlamda liderliği olumlu yönden değerlendirdi. Liderlerin muhtemel demokrasi karşıtı tutumlarını, bürokrasiyi ve partiyi hâkimiyet altına alabileceği olasılığını pek göz önüne almadı. Ancak, Weber'in bu görüşlerinin, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde ve savaş yıllarında Almanya'nın siyasi yapısının yarattığı sıkıntılar bağlamında ileri sürüldüğü de unutulmamalıdır. İngiltere'de Lloyd George ve Fransa'da Georges Clemenceau gibi demokratik bir seçimle işbaşına gelmiş liderlerin eski bir bürokrat olan, savaş yıllarında Alman Şansölyesi olmuş Bethmann-Hollweg'e karşı üstünlüklerine yaptığı vurgu, görüşlerini değerlendirirken dikkate alınmalıdır. Weber'de belirli oranda bütünlükten uzak olan siyasi liderlerin seçilmesi için bir araç olarak demokrasi görüşü, biraz daha farklı ancak daha sistematik bir biçimde Schumpeter tarafından geliştirilecektir (daha detaylı tartışmalar için bkz. Zeitlin, 2001: 237-239; Best ve Higley, 2010: 10-11; Bottomore, 1987: 13).

Klasik Seçkinci Kuram

Klasik Seçkinci Kuramın temel görüşlerini (ilerleyen bölümlerde her bir düşünürün bu konulardaki özgün düşüncelerine gereken önemi vermeye

çalışarak) aşağıdaki gibi özetlemenin yararlı olduğunu düşünüyoruz: İlk olarak, seçkinci yaklaşımlar her daim toplumlarda ikili bir iktidar yapısı olduğunu ileri sürmektedir. Bu ikili yapının bir tarafını belirli üstünlükleri ile nitelendirilen, siyasal liderliği ellerinde bulunduran, birçok kaynağı kontrol eden ve dağıtan, küçük, örgütlü azınlık olarak "seçkinler"; diğer tarafını ise edilgen, beceriksiz olarak nitelendirilen, siyasal olarak olgunlaşmamış, zekâ bakımından geride olduğu düşünülen, yönlendirilmesi mutlak görülen, örgütlenmemiş bir kalabalık olarak "kitle" oluşturmaktadır. İkinci olarak belirtilmesi gereken nokta iktidarın her daim bir azınlığın elinde olduğu vurgusudur. Bu iktidar açıkça azınlığın elinde olabileceği gibi, gizlenebilir ve/veya değişik yollarla ona meşruiyet kazandırılabilir. Belirli bir azınlığın elindeki iktidar, siyasal sistemlerde farklılık da göstermez. Kısacası, sistemlerin isimleri değişse de toplumun ikili iktidar yapısı değişmez. Genellikle, bu eşitsiz iktidar yapısına dair kitlenin rızası veya teslimiyeti söz konusudur. Üçüncü olarak, seçkinlerin iktidarını meşrulaştırabilmek için birçok yol kullanılabilir. Bazı "söylencelere" başvurmak seçkinlerin yönetimi için hayati öneme sahip olabilir. Örneğin, kutsal olduğu düşünülen "Kralın Yönetme Hakkı", "Halk Egemenliği", "Demokrasi" gibi "söylencelerin", ikili iktidar yapısına meşruiyet kazandırdığı düşünülmektedir. Bir başka önemli husus ise, bu yapının devamının sağlanmasında yönetici azınlığın toplumun geri kalanını "içine alma" (*recruitment*) ve/veya "üye olarak seçme" (*co-optation*) konusunda ne kadar açık olduğudur. Sonuç olarak seçkinci kuram, seçkinlerin yönetiminin toplum için hem kaçınılmaz hem de arzu edilen bir yönetim olduğunu savlar. *Reelpolitik* geleneklerine uygun bir şekilde, seçkinci kuramlar gerçekliğin bu olduğu iddiasındadırlar. Kısacası, "ikili iktidar yapısı" adeta toplumbilimsel (sosyolojik) bir yasa olarak düşünülmekte, seçkin - kitle ayrımının değişmez bir gerçeklik olduğu vurgulanmakta ve seçkinlerin üstünlükleri göz önüne alındığında onların yönetiminin, ki böyle bir yönetimde toplumu ilgilendiren kararların en nitelikli kişiler tarafından alınacağının sağlandığı düşünüldüğünde, gerekli olduğu belirtilmektedir.

Bu bölümün yazarları, seçkinci yaklaşımı uzun yıllardır yapılageldiği şekilde "Klasik Seçkinci Düşünürler" (Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca ve Robert Michels) ve "Yakın Seçkinci Düşünürler" (Joseph Schumpeter ve C. Wright Mills) olarak incelemeye çalışacaktır.

Klasik Seçkinci Düşünürler

Vilfredo Pareto: *Vilfredo Pareto,* seçkincilik yaklaşımının en önemli klasik düşünürlerinden biridir. İnsanların "usdışılığı" (*irrationality*) Pareto'nun çalışmalarındaki en önemli iddialarından biridir. Kitle genel olarak usdışılığı, örgütsüzlüğü ve ilgisizliği ile tanımlanır. İnsanlar davranışlarına neden olan güdüleri anlayamaz veya bilemezler. Genel olarak, kitle usdışılığı ve manipülasyona yatkınlığı ile resmedilince, Pareto'da liderler vazgeçilmez olarak tanımlanır. İlgisini büyük oranda hâlihazırdaki ve muhtemel seçkinlere yoğunlaştırırken, toplumun diğer üyeleri hakkında çok derinlikli analizler yapmaz. Zira ona göre, toplumsal değişim (kişilerin yer değiştirmesi ve konumlarının yeniden düzenlenmesi anlamında) toplumların en üst tabakalarında dahi hızlıdır. Ayrıca, bu üst tabakadaki değişimlerin tarih açısından daha önemli sonuçları vardır (Pareto, 1968).

Pareto'ya göre, insanlar doğuştan getirdikleri birtakım psikolojik özellikleri nedeniyle eşitsizdirler. Böylelikle, toplumların eşitlikçi olmaları beklenemez. Bu nedenle, her toplumda toplumsal olarak üstün bir azınlığın siyasal olarak etkin bir kısmı olan "yöneten seçkinler"[1] (*governing elites*) hüküm sürmektedir. Pareto insan davranışlarının büyük bir kısmının güdeleyicisinin mantık yerine hisler (*sentiments*) olduğunu vurgular. Ancak, insanların davranışlarının güdülerini (mantıklı bir şekilde) bazı belirli ilkelere bağlayarak açıklamayı sevdiğini düşünür (1968). Bu noktadan sonra, yasa benzeri düşünceleri gelişmeye başlar. Pareto analizlerinde "türevler" ve "kalıntılardan" hareket etmiştir. Türevler, siyasal sistemle ilgili (ya da toplumun dinsel, ekonomik vb. gibi alt-sistemleri ile ilgili) ileri sürülen görüşler, doktrinler ve teorilerdir (Vergin, 2008: 124). Bu türevler (demokrasi, sosyalizm gibi) kitlenin desteğini kazanmak, seçkin iktidarına meşruiyet kazandırmak ve kitle davranış-

---

[1] Bu noktada Pareto'nun seçkin tanımına yakından bakmak yararlı olacaktır. Pareto her insana çalıştığı alana ve zorluk derecesine göre (usta bir dolandırıcı, başarılı bir hırsız, güzel şiirler yazan bir şair, çoğunlukla kazanan bir satranç oyucusu gibi), sınavlarda verilen notlar gibi 1 ile 10 arasında not vermektedir. Daha sonra bu puanlama sistemi ile başarılı ve başarısız olan adayları belirler. Mesleki alanlarında faaliyet gösteren ve en yüksek puanları alanlardan bir sınıf oluşturmakta ve bu sınıfa "seçkin" adını vermektedir. Bu seçkinler arasında da, en yüksek puanları alanlardan ülke yönetiminde aktif rol oynayanlara "yöneten seçkinler" adını vermektedir (Pareto'daki seçkincilik tartışmaları için, bkz. Arslan, 2010: 62-65).

larına yön vermek işlevine sahiptirler (Schwarmantel, 1987: 70). Türevler Pareto tarafından dört ayrı kategoride ele alınmıştır:[2] a) doğrulamalar (*affirmations*), b) otoriteye başvurmak (*appeal to authority*), c) ilkelere başvurmak (*appeal to principles*) ve d) sözel cambazlık (*verbal acrobatics*). Pareto "kalıntılar" (*residues*) adını verdiği her insanın psikolojik dünyalarına ilişkin değişmez ruhsal durumlarından bahseder. Kalıntılardan kasıt; olgular, duygular, içgüdüler ve mantık süzgecinden geçmemiş usdışı düşüncelerdir. Bunlar Pareto'ya göre, belirli bir toplumun değişmez ve ebedî kimliğini biçimlendiren olgular olarak aslında tarihin motorunu teşkil ederler (Vergin, 2008: 124-5). Kalıntı ve türev arasındaki ilişkiyi kısaca vurgulamak gerekirse, Pareto'ya göre kalıntılar insan davranışlarının temel güdüleyicisi, türevler ise davranışların dışsal olarak ayrıntılandırılmasıdır (*external elaboration*); örneğin Zetterberg'in not ettiği gibi insanların söylemsel alışkanlıkları aracılığı ile eylemlerinin arkasında yatan neden hakkındaki konuşmaları (Pareto 1968: 6).

İnsanların doğuştan getirdiği karakteristik özellikler olarak kalıntıları Pareto belirli alt alanlara ayırarak isimlendirir:

- Birleştirme kalıntısı (*residue of combination*)
- Toplamanın sürekliliği kalıntısı (*residue of persistence of aggregates*)
- Eylem/Etkinlik kalıntısı (*residue of activity*)
- İnsan onurunu koruma kalıntısı (*residue of protection of human dignity*)
- Toplumsallık kalıntısı (*residue of sociability*)
- Cinsiyet kalıntısı (*residue of sex*)

Bu kalıntılardan, özellikle ilk ikisinden, biraz daha detaylı bahsetmek Pareto'yu daha iyi anlama noktasında yararlı olacaktır. "Birleştirme kalıntısı" olarak adlandırdığımız özellik, hâlihazırdaki düşünceler, davranışlar ve tutumlardan *yeni bir birleşim (combination) yapma* becerisi ve gerekliliğine işaret eder. Bunun insanlarda *esneklik* ve yaratıcılığa yol açtığı düşünülmekle birlikte, öte yandan *prensipsizliğe* götürme tehlikesi de vardır. "Toplamanın sürekliliği" kalıntısı ise birliktelikler (düşünceler, davranış kalıpları, fikirler) oluşturma ve *zaman içerisinde devam ettirebilme* becerisi ve gerekliliğine dikkat çeker. Böyle bir özelliğin *istikrara ve tutarlılığa* yol açarken, aynı zamanda *katı*

---

[2] Pareto'nun *Elitlerin Yükselişi ve Düşüşü* (1968) kitabına giriş yazan Hans L. Zetterberg, Pareto'nun bu türev kategorilerini ideolojilerin içerik analizlerinde kullandığını, ancak bu türevlerin seçkinler üzerindeki çözümlemelerinde önemli bir yer tutmadığını vurgular (bkz. Pareto, 1968: 8).

bir tutum geliştirerek esnekliği önlediği vurgulanır. İşte Pareto seçkinlerin bu iki kalıntıya daha fazla sahip olduklarını düşünür. Bazı seçkinler ise bu iki kalıntıdan birine diğerine oranla daha fazla sahiptir. Pareto bunlardan "birleşim" kalıntısına daha fazla sahip olanlara "tilkiler",[3] "toplamanın sürekliliği" kalıntısına daha fazla sahip olanlara ise "aslanlar"[4] adını vermektedir. Tahmin edileceği üzere, tilkiler daha yaratıcı, daha esnek ancak önemli değerleri ve ilkeleri de sıklıkla feda edebilenler iken; aslanlar daha istikrarlı, kararlı, öngörülebilen, güvenilir ancak katı olarak tanımlanır (Schwarzmantel, 1987). Pareto toplumlarda tilkiler veya aslanların siyasal yapıya hâkim olduklarını ileri sürer.[5]

Pareto'nun düşüncesindeki bir diğer önemli kavram ise "seçkinlerin dolaşımı" kavramıdır. Bu dolaşım hem bireylerin seçkinler ile kitle arasındaki dolaşımını hem de yöneten seçkinlerin bir diğeri ile değişmesini ifade eder. Örneğin, zamanla seçkinlerin sayısı ve niteliklerinde meydana gelebilecek bir azalma ile üstün nitelikler, toplumda kitle içerisinde birikmeye başlayabilir veya aslanlar tilkiler ile yer değiştirebilir. Pareto'ya göre bu döngü ilelebet devam edecek ve seçkinler birbiri ardına toplum sahnesinin aktörleri olacaklardır. Marx'ın ünlü ifadesini biraz değiştirerek "İnsanlığın tarihi seçkinlerin sürekli yenisi ile değişmesinin tarihidir: biri yükselirken, diğeri düşer." (Pareto, 1968: 9) açıklamasıyla görüşlerini ortaya koymuştur. İşte bu yüzden tarih de Pareto'ya göre, "aristokratlar mezarlığından" ibarettir (Vergin, 2008: 126).

---

[3] Pareto'da manipülasyona daha yatkın tilkiler, daha geniş özgürlükler verme yanlısı, kitle içerisindeki bazı gruplar ile işbirliğine daha yatkın ve yukarıya doğru hareketliliğe daha fazla yer verenler olarak düşünülür. Güç kullanmama yanlısı ve acımasız olmadıklarından dolayı, zamanla savunmasız hâle gelirler.

[4] Aslanlar'ın diğer özellikleri olarak güç kullanmaya yatkınlıkları, muhafazakâr bir siyasal düzen kurmaları ve yasa ve düzene verdikleri aşırı önem sayılabilir. Daha otoriter bir yönetim sergilerken, yukarıya doğru olan hareketliliği sınırlandırma yanlısıdırlar. Bu özelliklerinden dolayı sistemin durgunluğa eğilimi baş gösterebilir. Kapalı bir sistem kurup, hareketliliği sınırladıkları için sistemin "Düdüklü Tencere Sendromu" (*pressure cooker syndrome*) yaratma ihtimali daha yüksektir.

[5] Machiavelli'nin *Prens*'inde yaptığı şu gözlem dikkate alınırsa, Pareto üzerindeki etkisi açıkça görülebilir. Machiavelli'ye göre bilge bir prens "tilkiden ve aslandan öğrenmelidir" çünkü aslan tuzaklara karşı ve tilki ise kurtlara karşı savunmasızdır. Bu nedenle, birisi hem tuzakları farkedebilmek için tilki, hem de kurtları korkutabilmek için aslan olmalıdır. Sadece aslan gibi hareket edenler ahmaklardır (akt. Zeitlin, 2001: 260).

Toplumsal istikrarın sağlanmasında, kitle içerisinde sivrilen yeni ve becerikli unsurların seçkinler tarafından içerilmeleri veya üye olarak içlerine alınmaları gereklidir. Bu, hem seçkinler içerisinde bir yenilenmeye ve gelişmeye yol açacak hem de kitle itaatinin devamını sağlayacaktır.

Gaetano Mosca: Eğer Vilfredo Pareto'nun düşüncelerinde doğuştan gelen psikolojik özelliklere yaptığı vurgu nedeniyle "daha psikolojik" bir çözümleme yaptığı söylenirse, bir diğer önemli düşünür olan *Gaetano Mosca*'nın yaklaşımı daha örgütsel çözümlemelere dayandığı için "daha sosyolojik" olarak adlandırılabilir (Zeitlin, 2001: 294). Mosca'ya göre tarih boyunca hangi yönetim sisteminde olursa olsun, örgütlü, güçlerini birleştirmiş bir azınlık örgütsüz bir çoğunluğu yönetmektedir. Bu örgütlü azınlık iktidarı, kitleyi oluşturan birey için karşı konulamaz bir niteliktedir çünkü geleneksel süreç içerisinde bu yöneten-yönetilen ilişkisi toplum açısından olağan ve doğal algılanmaktadır (Arslan, 2010). Pareto'da yöneten seçkinler olan bu azınlık Mosca'da "yöneten/siyasi sınıf" (*ruling/political class*) olarak adlandırılır. Marksist gelenekteki sınıf kavramından bağımsız olarak, yöneten/siyasi sınıf sadece siyasi iktidar ile olan ilişkileri bağlamında tanımlanır. Bu örgütlü azınlığın, sayıca sınırlı olmaları nedeniyle kolayca örgütlenebilmek anlamında üstünlüklere sahip oldukları düşünülmektedir. Yöneten/siyasi sınıfın aralarında "sebep sonuç ilişkisi olmadan" (Marksizmden ayırmak için stratejik öneme sahip bir gözlemdir) iktisadi, toplumsal ve siyasal kaynaklara sahip oldukları ileri sürülür.

Yöneten/siyasi sınıf ile yönetilen çoğunluk arasındaki ilişkileri incelerken Mosca "siyasal formüller" adını verdiği olguya dikkatle eğilir. Bu siyasal formüller yöneten sınıfın iktidarının devamını sağlayan bir nevi ideolojiler olarak seçkin iktidarına meşruiyet kazandırmak ve egemenliğini mantık çerçevesine büründürmek gibi işlevlere sahip "perdeler veya maskeler" olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede, tarihsel süreçte bu siyasal formüllere örnek olarak "egemenliğin tanrısal kökenli oluşunu", "milliyetçiliği", "proletarya diktatörlüğünü" saymak mümkündür. Mosca'nın düşüncelerinde bir diğer önemli kavram "alt-seçkin" (*sub-elite*) kavramıdır. Mosca'ya göre yöneten/siyasi sınıfı kitleye bağlayan, muhtemel seçkinlik için talim zemini oluşturan ve seçkin iktidarını kitle eleştirilerinden korumada kalkan işlevi gören bu alt-seçkinlere örnek olarak gazeteciler, köşe yazarları ve akademisyenler sayılabilir.

Robert Michels: Klasik Seçkinci Düşünürler arasında sayılan *Robert Michels*'in "Oligarşinin Tunç Yasası" çözümlemesindeki hareket noktasını en demokratik kurum olması gereken Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin işleyişi ve yapısı üzerinde yaptığı gözlemler oluşturmuştur. Belirli oranda Marksist geçmişinden de etkilenerek, Alman sosyal demokratlarının işçi çıkarlarını yansıtması gerektiği varsayımından hareketle demokratikliğini araştırmıştır. Gözlemleri sonucunda, bürokratik örgütlerde de olduğu gibi parti örgütünde parti üyelerinin karar alma süreçlerine doğrudan dahil olamadığı sonucuna ulaşmıştır. Bunun nedeni olarak ise, parti örgütlerinde bazı kişilerin daha enerjik, daha fazla zamana sahip ve daha nitelikli oldukları için liderlik pozisyonlarına seçildiklerini ileri sürer. Zamanla bu liderlik yapısının kalıcı bir görünüm aldığını vurgulayarak, oligarşiye yol açtığını not etmiştir. Profesyonel liderlerin ortaya çıkması ile demokrasinin son bulduğunu söyleyerek, demokrasinin örgütler gerektirdiğini ve "kim örgüt derse, oligarşi der" diyerek düşüncelerini en yalın şekliyle dile getirmiştir. Kısacası, Michels'e göre Oligarşinin Tunç Yasası tüm örgütler (parti, sendika, baskı grupları vb.) için geçerlidir. *Bu adeta yapısal bir gereklilik dolayısıyladır.* Oligarşiye doğru olan eğilim hem psikolojik (insan doğası) hem de yapısal (örgüt) sebeplerden kaynaklanır. Bu sebepleri not etmek gerekirse;

- Doğrudan demokrasinin genişlemiş, karmaşıklaşmış toplumlarda mümkün olmaması.
- Yetki devrinin kaçınılmaz hâle gelmesi.
- Örgütlerin genişlemesi sonucunda yerine getirilmesi gereken görevlerin, ödevlerin çoğalması ile birlikte örgütlerde uzmanlaşmış bürokratik yapılara olan gereksinimin ortaya çıkışı.
- Örgütlerdeki liderlerin üstün nitelikleri (enerji, zaman, nüfuz, nitelik gibi)

Örgütlere dair vurgusu ve temel olarak partilerin karmaşıklaşmış örgütsel yapılar olması sonucunda parti içerisinde iktidarın küçük bir azınlığın elinde yoğunlaştığı görüşü, Michels'in daha "sosyolojik" bir seçkinci olduğunu ve bu şekliyle bir karşılaştırma yapılacaksa Pareto'dan öte, Mosca'ya daha yakın olduğunu gösterir. Her ne kadar çözümlemeleri sonucunda ulaştığı sonuçlar üzerinde eleştirel de olsa, trajik olarak modern toplumlarda bunun kaçınılmaz olduğunu kabul eder (Nash, 2010).

Klasik seçkinci kuramın ve düşünürlerinin temel görüşleri not edildikten sonra, vurgulanması gereken bir diğer nokta, o yıllarda gelişen bütün önemli akımlar ve düşünürlerin yaptığı gibi kendilerini Marx'ın düşüncelerine karşı nasıl konumlandırdıkları tartışmasıdır. Zira klasik seçkinciliğin en önemli yanlarından birinin Marx'ın düşüncelerine alternatif oluşturmak olduğu neredeyse üzerinde uzlaşı sağlanmış bir noktadır. Aslında, her iki yaklaşımın, çoğulculuğun tersine, toplumların doğasında "eşitsizliğin birikimli" (*cumulativeness of inequalities*) olduğuna dair vurgusu ortaktır. Geleneksel Marksist yaklaşımda üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanların siyasal olarak da üstün konumda olduğu gözlemi, klasik seçkincilikte psikolojik ve örgütsel üstünlüklere sahip olanların yöneteceği gözlemiyle, iktidar kaynağına dair farklı yaklaşımlar içerse de, iktidarın dağılımı noktasındaki ikili bir iktidar yapısı (üretim araçlarının mülkyetine sahip olanlar ile olmayanlar ve yöneten seçkinler/siyasi sınıf ile yönetilenler/kitle) vurguları eşitsizlik açısından benzerdir. İkincisi, klasik seçkinciliğin yöneten azınlığın döngüsel değişimine rağmen, yapısal olarak seçkin iktidarının kaçınılmazlığının ve gelecekte de böyle olacağının vurgusu ile, Marksizmde sınıf mücadelesinin gelecekte sınıfsız bir toplum yaratacağı savı, tarihin ilerleyişinde "belirlenimci" yaklaşımlar olduğu sürece benzerdir. Ancak, seçkincilikteki sıradan insanların kendi kaderlerini şekillendiremeyeceği görüşü Marksizm tarafından reddedilir. Aksine, insanlar "sınıf" aracılığı ile kaderlerini tayin etmeye muktedirlerdir.

Yakın Seçkinci Düşünürler

Klasik Seçkinci Düşünürlerde olduğu gibi, Yakın Seçkinci Düşünürler de toplumda ikili bir iktidar yapısı olduğunu ileri sürerler. Bu düşünürler, demokratik, Batılı ve endüstrileşmiş toplumlardaki azınlık iktidarını tanımlamaya çalışmışlardır. Klasik yaklaşımların çözümlemelerinde ikili iktidar yapılarına dair gözlemleri sadece "teşhis etmek" düzeyinde kaldıkları düşünülürse, belirli oranlarda, yakın seçkinci düşünürler seçkinci egemenliğe eleştirel yaklaşırlarken, siyasal ve toplumsal değişimin varlığını savunmuşlardır. Böylelikle bu noktada muhafazakâr olmadıkları ileri sürülür. Bu aşamada yakın seçkinci düşünürleri daha "liberal" görüşlere sahip olan Joseph Schupter bağlamında "Liberal veya Demokratik Seçkinciler" ile daha "radikal" görüşleri yansıtan C.W. Mills örneğinde ise "Radikal Seçkinciler" olarak sınıflandırmak yanlış olmayacaktır.

Demokratik Seçkincilik: Demokratik Seçkincilik de toplumlarda seçkinlerin olduğunu yadsımaz. Modern demokrasilerde seçkinlerin kitlenin taleplerine karşı daha da açık olduğu vurgulanır. Ancak önemli bir farklılık olarak, meydan okunmayan hiçbir seçkinin olmadığının altını çizer. Böylelikle seçkinlerin rekabet ortamında birbirlerinden ayrıştığını önemli bir gözlem olarak not düşer. Kısacası, klasik yaklaşımlardaki yekpare olduğu düşünülen seçkinci azınlığın yerini Demokratik Seçkincilikte kendi aralarında yapışkanlığı olmayan, birden çok seçkinler grubu almıştır. Kısacası artık seçkinci çoğulculuk vardır.[6] En temel savlarını kısaca özetlemek gerekirse, Demokratik Seçkincilik;

- Seçkinci çoğulculuğun ve seçkinler arası rekabetin, iktidarın kontrol ve denetlenmesini mümkün kıldığını söyler.
- Birleşik (*unified*) seçkinlerin olmadığını vurgulayarak, seçkinler arası iç tutarlılık (*cohesion*) yokluğuna vurgu yapar.
- Kitleyi, hâlen, büyük oranda edilgen resmeder.
- Gerçek/hakiki demokratik katılımın mümkün olmadığını iddia ederken; bunun arzulanması gereken bir özellik olması hususunda ise şüphecidir.

Sonuçta, klasik seçkinci kuramın bir uzantısı olarak görülebilecek bu yaklaşım, özgür rekabet ortamına ve çoğulcu bir siyasal ve toplumsal yapıya yaptığı vurgu nedeniyle, demokrasiyi yadsıyıcı bir tutum eşliğinde gelişmediği ileri sürülebilir (Vergin, 2008). Paradigmatik örneğini Joseph Schumpeter'in görüşlerinin oluşturduğu Demokratik Seçkinciliğin (ki kendisi hiçbir zaman Demokratik Seçkinlik kavramını kullanmamıştır), Davranışsalcı Akımın Siyaset Sosyolojisini etkisi altına almaya başladığı dönemde, genelde Siyaset Sosyolojisi çalışmalarına, özelde de Demokrasi Yaklaşımlarına, ciddi etkilerde bulunduğu bir gerçektir (bkz. Kutu 2).[7]

---

[6] Bu gözlem dolayısı ile, Demokratik Seçkinciliğin seçkincilik ile çoğulculuğu uzlaştırma amacı taşıdığı ileri sürülür.

[7] Demokratik Seçkincilik bağlamındaki demokrasi anlayışının, Almond ve Verba tarafından ortaya atılan Siyasal Kültür çalışmalarına (otoriteye saygı ve sınırlı siyasal katılıma vurgu yaptıkları oranda) ilham kaynağı olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Daha detaylı bir tartışma için, bkz Faulks, 1999: 109.

KUTU 2. Joseph Schumpeter ve Siyaset Sosyolojisinde Davranışsalcı Akım

Siyaset sosyolojisinde 1940 ile 1970'ler arasında oldukça etkili olan "Davranışsalcı Akım"ın, özellikle David Easton bağlamında, çıkış noktasını siyaset sosyolojisini hem çok betimleyici buldukları ve tarihsel olarak devlet olgusuna aşırı yoğunlaşmasından dolayı ana akım siyaset biliminden hem de oldukça normatif ve ideolojik buldukları siyasal düşünceler geleneğinden kurtarmak oluşturmaktadır. Bu akımın temsicileri, siyaset sosyolojisinin odak noktasını mikro düzeyde bireylere ve onların siyasal davranışlarına yoğunlaştırmaya çalışmışlardır. Yöntemsel olarak ise deneysel olarak test edilebilenin nesnel gerçeklik olarak anlaşılması gerektiğini belirterek, örneğin siyasal davranış bağlamında geçerli bir değerlendirmenin ancak insanların seçimlerde nasıl oy verdiğini istatiksel verilere çevirerek yapılabileceğini vurgularlar (Davranışsalcılık hakkında kısa ve yetkin bir tartışma için bkz. Faulks, 1999: 12-3). İşte Schumpeter'in demokrasi anlayışının Davranışsalcı iklimin de etkisiyle hâkimiyet kurmasıyla, Bottomore'a (1987: 14) göre, dönemin önde gelen araştırmacıları ilgilerini, neredeyse bir takıntı hâlinde seçimlere ve oy kullanma davranışlarına yöneltmişlerdir.

Demokratik seçkinci ve/veya Liberal seçkinci olarak bilinen Joseph Schupeter'in[8] (1950 [1942]) görüşlerine daha yakından bakacak olursak, en temelde hareket noktasını Demokrasinin Klasik Doktrini adını verdiği çerçeveyi eleştirerek ve yerine kendi deyimi ile "Diğer Demokrasi Kuramı"nı koyarak belirler (a.g.e. 250-68). 18. yüzyıl demokrasi algısının "demokratik yöntemin; insanların kendi iradelerini gerçekleştirecek bireyleri seçmek yoluyla ortak iyiyi oluşturacak siyasal kararlara ulaşmak için kurumsal bir düzenleme" (a.g.e.

---

[8] Daha özelde, demokrasi içi yazında Schumpeter'in demokrasi algısı "bireylerin farklı farklı olan çıkarlarının eritildiği bir ortak iyiye işaret etmeyip, rekabetçi seçim sistemi sayesinde çıkarların bir araya getirildiği bir yönetim biçimi olarak" kavranarak "toplayıcı demokrasi" olarak adlandırılır (Üstüner, 2007: 316).

250) olarak kabul gördüğünü belirterek, tanımda varolan insanların her tekil konu üzerinde rasyonel görüşlere sahip olacağı ve seçtikleri temsilciler yoluyla "ortak iyiye" ulaşılacağı varsayımını şiddetle eleştirir. Bunun yerine, çağdaş demokrasilerin ise, "bireylerin, insanların oyları için rekabetçi mücadele yoluyla, karar verme gücünü ele geçirdiği siyasal kararlara ulaşmak için kurumsal bir düzenleme" olduğunu ileri sürer (a.g.e. 269). Bu tanımın, Klasik Doktrinde yadsınmasının aksine "hayati bir olgu olarak liderliğin" önemine vurgu yaptığını belirterek, bu tanımdan itibaren artık çok önem verdiği "imal edilmiş/üretilmiş irade" (*manufactured will*)[9] kavramının demokrasi tartışmalarının dışında bırakılamayacağının altını çizer. Liderlik için yapılan rekabetin insanların özgür oyları için yapılan rekabet olarak kavranması, doğal olarak seçmen bireylerin rolünün (bir grup) lideri seçmek veya seçmemek olarak ortaya konulmasını gerektirir. Bu noktada, genel olarak seçmenlerin rollerinin ve belirli bir lidere karşı gösterdikleri tercihlerin "biçimlendirilmiş" olması, Schumpeter'e göre demokratik sürecin en temel parçasıdır.

Demokrasinin kendi içerisinde bir "amaç" değil, kitle tarafından seçkinlerin belirlendiği bir "yöntem" vurgusu Schumpeter'in en önemli savlarından biridir. Demokrasinin bu "araçsal" algılanması en güzel şekliyle, Schumpeter'e göre en demokratik kurum olan "piyasada" görünür. Piyasanın siyasete model olması gerektiğini vurgularken, "nasıl bir işadamı petrolle ilgileniyorsa" bir siyasetçi de profesyonel olarak "oy almakla" ilgilenmelidir, der (1950: 285).

---

[9] Joseph Schumpeter "Siyasette İnsan Doğası"nı (1950: 256-264) tartıştığı bölümde yurttaşların yerel ve gündelik hayatlarını oldukça yakından ilgilendiren ve doğrudan sorumluluk hissettikleri gelişmeler hariç, hakiki bilgi ve tecrübeye sahip olmadığı ve daha az sorumluluk duyduğu ulusal konularda bu konulara dair aldırmazlığının ve yargı eksikliklerinin siyasal süreçte önemli bir özellik olduğunu anlatır. Bu özelliklerin, siyasal süreçlerde belirli grupların (profesyonel siyasetçiler, bir iktisadi çıkarın yandaşları ve herhangi bir ülkünün temsilcileri gibi) siyasal girişimlerinde fırsatlarını arttırdığını söyler. Böylelikle bu gruplar, kamusal aklın mantıksal erişiminin ve eleştirilerinin uzağında bulunan konularda halkın iradesini biçimlendirmeye ve hatta yaratmaya muktedirlerdir. Kısacası, siyasal süreçlerin çözümlemesinde karşımıza çıkan olgu hakiki bir irade yerine imal edilmiş/üretilmiş bir iradedir. Aynen ticari reklamlarda olduğu gibi; halkın iradesi denen şey, siyasal süreçlerin güdüleyici gücü olmaktan ziyade, onun bir ürünüdür.

Schumpeter'e göre demokratik yöntemin bir başarı olarak gerçekleştirilebilmesi için[10] sistemde aşağıdaki faktörlerin bulunması gerekmektedir:

1. *Yüksek nitelikli siyasi materyallere sahip liderlerin varlığı*: Siyasal süreçlere dahil olan (parti mekanizmalarında görev alan, meclise girebilmiş, kabine üyesi olmuş vb.) insanların siyasal materyalleri üstün nitelikli olmalıdır. Siyaset profesyonel bir iş olarak görüldükçe, kendini seçilebilecek olarak öne sürenlerin yetenek ve karakterleri, toplumsal vasatın üzerinde olmalıdır. Doğal olarak, demokratik yöntem her zaman en nitelikli hükümetleri üretmeyebilir. Ancak, nitelikli hükümetleri oluşturabilmenin bir yolu ise, seçici bir süreç sonunda bazı bireyleri hükümet etmek için nitelikli kılabilecek toplumsal bir tabakalaşmanın varlığını oluşturmaktır (1950: 290-1).
2. *Belirli konuların uzmanlara bırakılması*: Siyasal kararların alanlarının çok fazla genişletilmemesi önerisini içerir. Başka bir ifadeyle, siyasal hayatı için sürekli rekabet etmek zorunda olan bir hükümetin birçok sorunu başarılı bir şekilde ele alabilmesi ve çözüm getirebilmesi için sorunların daha az sayıda ve belirli konuda olması gerekir. Ayrıca kitleyi göz önüne alarak, gündelik hayatı ilgilendiren belirli sorun alanları haricinde siyasal aygıtları anlamaları ve ciddi kamuoyu oluşturmaları beklenmemelidir (1950: 291-2).
3. *Kendi çapında güce sahip iyi eğitilmiş bürokrasi*: Bürokrasinin idare işlemlerinde etkin olması yeterli değil, ayrıca öneriler vermede de yetkin olmalıdır. Gerektiğinde, siyasetçleri bilgilendirmeli ve hatta talimatlandırmalıdır. Ancak böyle bir bürokrasi "amatörler tarafından oluşturulmuş bir hükümete" karşı cevap olabilir (1950: 293).
4. *Demokratik öz-denetim*: Kısacası seçmenler ile seçilmiş siyasetçilerin arasındaki bir işbölümüne işaret eden bu kavram, seçmenlere seçim arası zamanlarda her şeye müdahil olmamalarını öğütler. Seçmenler, birini seçtiken sonra ona belirli oranda özerklik tanımalı, ne yapması gerektiği konusunda sık sık müdahaleden kendilerini alıkoymalıdırlar. Zira siyasi hareket artık seçilmiş kişinin işidir (1950: 294-5).

---

[10] Schumpeter burada kendini ileri derecede endüstrileşmiş, modern Batılı uluslar ile sınırlı tuttuğunu belirtir (1950: 290).

5. *Görüşlerin farklılığına karşı hoşgörü*: Elbette bu hoşgörü mutlak değildir.[11] Ancak, insanlar kendi değerlerine saldıran ileride lider olması muhtemel kişilere veya kendini sadece belirli ideallere adayan geleceğin muhtemel seçkinlerine karşı gerçek bir saygı ile sabırlı olmalıdırlar.

Sonuç olarak, Schumpeter'in demokrasiyi bir amaç ve belirli bir felsefe olarak değil, bir yöntem ve bir araç olarak kavramsallaştırdığı açıktır. Gerçekçi bir gelenekten gelen bir kişiden beklenebileceği gibi, bu analizlerini demokrasiyi yeryüzüne indirdiğini söyleyerek yapacaktır. Demokrasinin "ortak iyiye" ulaşmak ve "halkın iradesinin tecellisi" olarak sunulmasının birer söylence olduğunu söylerken, demokratik süreç sonunda ortaya çıkanın ise; "halk tarafından oluşturulmuş" bir hükümetin aksine "halk tarafından kabul edilmiş" bir hükümet olduğunu not etmiştir (Bachrach, 1967: 20). Demokrasinin insanların kendilerini yönetecek olan grubu seçmesi veya reddetmesi olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Kendisine yöneltilen en önemli eleştirilerden bir tanesi de, Batılı, endüstrileşmiş toplumlardaki (ABD, Kanada, İngiltere gibi) demokratik yöntemin işleyişinin ancak bazı teknik gelişmelere açık olabileceği ve böylelikle mükemmel çalışan sistemler olarak resmedildiğidir (Bottomore, 1987). Buradan hareketle böyle bir çözümlemenin demokratik toplumların süreç içerisinde daha mı demokratik veya daha mı seçkinci hâle geldiği/geleceği noktasında diğer araştırmacılara bir hareket alanı bırakmamasıdır (Bachrach, 1967).

Radikal Seçkincilik: 1950'li yıllarda Amerika'da devlet toplum ilişkileri, siyasal yapı ve entelektüellerin rolü üzerine yaptığı araştırmalar ile çığır açan *C. Wright Mills*, Marksist bir geçmişe sahip Amerikalı Radikal Seçkinci bir düşünür olarak bilinmektedir. *İktidar Seçkinleri* (*The Power Elite*) olarak bilinen kitabında (1959 [1956]) en basit şekilde ifade etmek gerekirse, artık Amerika'da "hükümetlerin, birbiri ile yarışan çıkarları dengeleyerek düzenleyen otomatik

---

[11] Demokratik öz-denetim ve görüşlerin farklılığına hoşgörü (1950: 295-6) gerekliliği birlikte düşünüldüğünde, Schumpeter'in demokratik yöntemin başarısı için (kendi ifadesi ile aynı şekilde evrimleşmemiş ve sadece demokratik öz-denetime yaslanarak üretilemeyen) ulusal karakterler ve alışkanlıkların gerekliliğine yaptığı vurgu çok önemli tartışmalara gebedir. Toplumların tartışmalı alanlarda oybirliği ile herkesin farklı çıkarlarını bir araya getirmesini gerekli kılan bu gözlem, bunun başarılamadığı toplumlarda (belirli konularda düşman kamplara bölünmüş) demokratik yöntemin çalışmayacağını savlar. Kısacası, demokratik yöntem temel çıkarlarda uzlaşı gerektirmektedir. Sonuç olarak, bu gözlemlerde demokratik yöntemin bazı toplumlarda çalışmayacağının zımni olarak ileri sürüldüğü belirtilebilir. Bunun da, bir nevi Schumpeterci demokrasinin çağdaş Batılı toplumlarda geçerli olduğu algısını yaratarak, kültürel görecelik içerdiği açıktır.

bir makine" (1959: 242) olma özelliğini yitirdiğini, Amerikalıların tarihsel süreçte sadık kaldığı bu düşüncenin[12] aksine, Amerika'da toplumsal yapının tepesinde bulunan İktidar Seçkinlerinin ülkeyi yönettiğini ileri sürer. Mills'in İktidar Seçkinleri; Marksist gelenekte anlaşıldığı üzere, üretim araçlarının sahipliğine dayanan yönetici sınıf olarak anlaşılmamalıdır. Ayrıca bu seçkinler klasik seçkinci yaklaşımlarda ortaya konulduğu gibi bazı doğal niteliklerin üstünlükleri sonucunda da oluşmamıştır. Mills'in kuramında İktidar Seçkinleri geniş örgütlerin denetimini elinde bulunduran gruplardan oluşmaktadır. Mills'in İktidar Seçkini (1959: 3-4) tanımı "modern toplumda temel hiyerarşileri[13] ve örgütleri komuta eden" ve "temel sonuçlar doğuran kararları[14] alan konumlarda bulunanlar" olarak not edilebilir.[15] Geniş ölçekli örgütlerin ve bürokrasinin gücün tohumlarını barındırdığını vurgularken, gücün yapılardan (sosyolojik faktör) kaynaklandığı savı onun Mosca'ya benzediğini düşündürür.

Mills Amerika'da demokrasinin oluşmasında toplumda Amerikalıların "aracı ve/veya gönüllü cemiyetler" (*intermediary and/or voluntary associations*) kurabilme özelliğini temele yerleştiren Alexis de Tocqueville'in aksine, çağdaş zamanlarda aile, okul, kilise gibi alınan kararların topluma aksettirilmesinde etkili olan bu tip kurumların öneminin azaldığına işaret eder. Toplumu etkileyen tüm kararların siyasi, iktisadi ve askerî kurumlar tarafından alındığını ileri sürer. Bu "iktidar çevreleri/daireleri", tarihsel süreçte teknolojik gelişmelere bağlı olarak genişlemiş ve merkezîleşmiştir. Örneğin küçük aile şirketleri devasa şirketlere dönüşmüş, merkezî olmayan siyasal birimler güçlü devlete doğru evrilmiş ve marjinal milis gruplar ise çağdaş silahlı kuvvetlere doğru yol almıştır.

---

[12] C. Wright Mills vurguladığımız bu düşünceyi "denge kuramı" (*the theory of balance*) olarak adlandırmaktadır. Tarihsel süreçte, toplumdaki değişik çıkarların dengelenebilmesinin yerini siyasal, askerî ve iktisadi kurumların lehine bozulan iktidar yapısının aldığını uzun uzun anlatır (1959: 242-68).

[13] Bu hiyerarşiler, toplumda stratejik iktidar merkezleri olan büyük ticari şirketler, devlet aygıtları ve askerî kurumlar olarak tanımlanabilir.

[14] Mills karar alma (veya bir siyasa oluşturma) sürecini bir ağaç benzetmesi ile ele alır. Ağacın gövdesi, kolları ve dalları olduğu gibi, toplumsal kararların etkisi de ağacın bölümleri gibidir. Nasıl ağacın kolları ve dalları gövdesine bağlı ise, toplumsal kararlarda da kol ve dal kararları gövde kararlarına göre şekillenir. İşte Mills'in ABD'de iktidar seçkinlerinin toplumdaki diğer siyasaları şekillendiren "gövde kararlarını" (*trunk decisions*) aldığı gözlemi bu benzetme ile açıklanır.

[15] Mills'in *iktidar seçkini* tanımı, örneğin Kongre üyelerini seçkinlerden saymadığı için, dar bir seçkin tanımı olarak düşünülür.

Kısacası, Mills İktidar Seçkinlerinin siyasi, iktisadi ve askerî iktidar çevrelerini yönettiğini iddia eder. Bu İktidar Seçkinlerinin;

- Emir verici mevkileri ellerinde bulundurduğunu,
- Birbirine çok benzer sosyo-ekonomik bir özgeçmişe sahip, homojen bir azınlık olduğunu,
- Belirli normları, değerleri, inanışları ve davranış biçimlerini içselleştirip, paylaştıklarını,
- İç tutarlılıklarının (*cohesion*) sağlam ve kimliklerine dair bilinçli olduklarını,
- Kenetlenmiş çıkarlarının (*interlocking interests*) farkında olduklarını vurgular.

Ayrıca, Mills'in İktidar Seçkinleri arasında hareketlilik vardır. Örneğin askerî seçkinler zamanla siyasal seçkinlere dahil olabilirler.[16]

Sonuç olarak, Mills'in çözümlemelerinin toplumda iktidarın dağılmışlığına vurgu yapan ve devletin tarafsız olduğunu düşünen çoğulculuğa eleştiri şeklinde geliştirdiği söylenmelidir (Glasberg ve Shannon, 2011). Bu bağlamda, kendisinin de, diğer klasik seçkinci kuramcılar gibi, toplumsal piramidin[17] en alt ve en geniş kısmını oluşturduğunu düşündüğü kitlenin olumsuzlanmasına katıldığı belirtilmelidir. Seçkin olmayanlar, Mills'e göre seçkin iktidarına meydan okuyabilecek durumda değillerdir. Diğer seçkinci kuramcılar kendi temel çözümlemelerinin tarihsel ve evrensel geçerliliğini iddia etmelerine ragmen, Mills'in iktidarın dağılımını araştırdığı İktidar Seçkinleri çalışmasını ABD ile sınırlı tuttuğu, iktidar yapısının diğer toplumlarda Amerika'daki mo-

---

[16] 2000'li yıllarda Başkan George W. Bush yönetiminin bu çerçevede incelemeye tabi tutulduğu değişik çalışmalarda Bush'un başkan olmadan önce Harken Enerji firmasının hissedarı, yöneticisi ve danışmanı olduğu; Başkan yardımcısı Dick Cheney'in devlet ile çeşitli alanlarda birlikte çalışmış Halliburton firmasının Genel Müdürlüğünü yaptığı ve 2001-2005 yıllarında Dışişleri Bakanı olan Colin Powell'in 1989-1993 yılları arasında ABD'nin Genel Kurmay Başkanı olduğu not edilmiştir. Bu insanların özel sektör ile geliştirdikleri bağın ve daha önceki tecrübelerinin siyasa yapım süreçlerinde herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmenin zor olduğu vurgulanmıştır (akt. Glasberg ve Shannon, 2011: 27).

[17] Mills'in toplumsal piramidinde en alt ve en geniş bölümü kitle oluşturmaktadır. En küçük olmasına rağmen, toplumun tepesinde iktidar seçkinleri yer alır. Her iki katmanın arasında ise, orta düzey iktidar için mücadele edenler bulunmaktadır.

delden farklılık gösterebileceğini dile getirdiği (Rush, 1992: 60), iktidar seçkinciliği üzerinde eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğu ve demokrasiye karşı olumsuz bir tavrının olmadığı söylenebilir.[18]

Ancak tekrar vurgulanmalıdır ki, Mills'in seçkinlerinin iktidarı/gücü sınıflarından, becerilerinden veya psikolojik üstünlüklerinden değil, işgal ettikleri konumlarından kaynaklanır. Bu yüzden, kendisini en doğru şekilde "konumsal seçkinci" (*positional elitist*) çözümleme yapmıştır (Glasberg ve Shannon, 2011: 25) diye tanımlamak mümkündür.

Seçkincilik ve Demokrasi

Siyaset sosyolojisinin temel yaklaşımlarından biri olan seçkincilik hakkındaki son düşünceler söylenmeden, seçkinci kuramların demokrasi ile ilişkilerinin incelenmesi ve bu bağlamda toplumsal değişim hakkındaki düşüncelerini, metin içerisinde yer yer not etmiş olmakla birlikte, biraz daha sistemli incelemek yararlı olacaktır.

Seçkinci yaklaşımların demokrasiye mesafeli oluşunun önemli nedenlerinden birini gerçekliği açıklama noktasında Marksizmi geçersiz kılma çabaları oluşturur. Demokrasinin kutsanmasının sosyalist bir devrime yol açacağı korkusu onları demokrasiye hep mesafeli tutmuştur (Bottomore, 1987; Bachrach, 1967). En temelde, eşitsizliğin toplumsal bir olgu olduğuna dair vurguları, eşitsizlik oldukça demokrasinin bir aldatmaca olacağına inanmaları ve böylelikle gerçekte demokrasinin erişilmezliğine yaptıkları vurgu belirgindir. Temsilî sistemlerde dahi sadece belirli azınlıkların seçilebilecek durumda olduklarını vurgularlar. Hatta, özellikle Pareto'nun vurgusuna göre, seçimler yoluyla oluşacak değişim aslında kitleye (kendilerinin yönetime dahil oldukları anlamında) fayda sağlamayacaktır. Zira, bu değişim seçkin iktidarı içerisinde eski seçkinlerin yeni seçkinler ile değişimi olarak kalacaktır. Michels'in görüşleri tekrar edilirse, örgütler arası rekabetin seçkin oluşumunun itici gücü olduğunu düşünür. Çünkü, ancak tam-zamanlı, kalıcı liderler rekabet için gerekli olan tecrübeye, örgütsel beceriye, güce ve desteğe sahip olabilirler. Siyasal partiler, baskı grupları, lobiler, kısacası tüm örgütler için bu böyledir. Michels'in görüşlerindeki demokratik çelişki açıktır: Örgütler arasında demokratik rekabet daha açık hâle geldikçe, örgütler içsel olarak daha

---

[18] Vergin (2008: 134) her şeye rağmen Bottomore'un bile Mills'in demokrasiye olumsuz bakmadığını kabul etmesinin önemli bir gösterge olduğunu not eder.

hiyerarşik hâle gelirler. Kısacası, mesleki anlamda (profesyonel) liderliğin (demokratik) rekabet için gerekliliğinin, demokrasinin sonuna işaret ettiğini söyler. Modern toplumlarda örgütler gereklidir ve örgüt varsa oligarşi var demektir. Bu durumdan rahatsız olsa da, Michels bu olgunun kaçınılmazlığına vurgu yapar.

Seçkinciliğin, demokrasi üzerindeki bu kısa genel gözlemlerinden sonra, Mosca bağlamında bu konuya eğilmenin ilerleyen yıllarda bu çizgideki düşüncelere daha doğrudan etkileri nedeniyle önemli olduğu düşünülmektedir.

Mosca'nın yaklaşımlarında zamanla, belirli oranda, demokrasiye daha fazla vurgu yapıldığı, bu konuda yetkin olduğu düşünülen birçok araştırmacı tarafından not edilmiştir (Schwarzmantel, 1987; Zeitlin, 2001 ve Bachrach, 1967). Hatta Bachrach, Mosca'nın belirli oranda Demokratik Seçkinci düşüncenin öncülü olduğunu bile söyler (1967: 10). Mosca, örgütsel yeteneklerinin fazla ve sayılarının görece az olması nedeniyle ortak bir hareket içerisinde bulunabilen, toplumu yöneten "siyasi/yöneten sınıfın" en temel probleminin, zamanla iktidarını muhafaza etmek için katılaşacağı olduğunun farkında idi. Eğer sistem, iktidarı oluşturan grubun dışında kalanları içlerine almalarına belirli oranda izin vermez ve kitlenin, sistemi etkilemesini katı bir şekilde muhafaza etmeye devam ederse, sonucun devrimsel (seçkinler anlamında) bir değişime gideceğini düşünüyordu. Bu yüzden herhangi bir iktidarın devamı için "toplum içerisindeki bazı toplumsal güçlerin taleplerinin yansıtılması" gerektiğine inanıyordu. Bu toplumsal güçler (iktisadi, entelektüel ve dinî) Mosca'nın toplum anlayışında önemli bir yer tutmaktaydı. Ne var ki, varlıklarını kabul etmesine rağmen, Marx gibi aralarındaki karşılıklı ilişkileri çözümlemeye yeltenmez (Bachrach, 1967: 13). Tüm bu nedenlerden dolayı, siyasal sistemin görece daha açık bir sistem olması gerektiğine inanıyordu.

Temsilî sisteme karşı görüşleri ise yine dikkate değerdir. Seçimlerde bile seçmenlerin seçebileceği adayların kimi örgütlü grup, komisyon ve azınlıkların destekledikleri adaylardan başkası olmayacaktır vurgusu, zamanla, yerini temsilî demokrasilerde bazı örgütlü toplumsal güçlerin sisteme küçük de olsa etki yapabileceği için daha istikrarlı bir sistem yaratmaya uygunluğu açısından istikrarlı olacağı düşüncesine bırakmıştır. Bununla birlikte, iktidarların belirli oranda yasallık ölçütleri bakımından sınırlandırılmasının yararına işaret etmiş, bu açıdan denetleme ve denge bağlamında liberalizmi savunmuştur. Böylelikle, Mosca'nın sistemin belirli oranda açık bir sistem olması gerek-

tiğine olan inancı ve iktidarın yasallığının öngörülmesi vurgusu nedeniyle "liberal", aynı zamanda da sistemin çok fazla açık olursa aristokrat bir grubun (deneyim, bilgi beceri anlamında) yönetimi olmaktan çıkacağı korkusu ve siyasi sınıfın üstünlüklerinin azalacağı ihtimali nedeniyle de "muhafazakâr" resmedilmesi yaygındır. Kısacası, ona göre istikrar için aristokrat ve liberal eğilimlerin biraradalığı cevap olabilir. İşte bu yüzden görüşleri birçoklarına göre "karma sistem"in önemini vurgulamıştır (Schwarzmantel, 1987: 88-9; Zeitlin, 2001: 301 ve Bachrach, 1967). Son kertede vurgulanmalıdır ki, Mosca'nın demokrasiye verdiği paye abartılmamalıdır. Temsilî sistemin siyasal istikrara bir çare olarak ortaya konması ve ancak seçkin iktidarının altında demokrasinin devrimci olmayan bir yön edineceği ve böylelikle insanlık için yararlı bir sistem olabileceği vurgusu, bireyin kendi onur ve değerini kazanacağı demokrasi anlayışı yerine beceriklilerin sisteme dahil edilerek iktidara yeni bir ivme kazandıracağı ve böylelikle toplumsal istikrara çare olacağı demokrasi anlayışı içerisinde anlaşılmalıdır (Faulks, 1999: 41 ve Bachrach, 1967: 17). Mosca'nın temellerini attığı bu görüşlerin, demokrasinin idealler içermeyip, bir amaç olarak değil "istikrara hizmet edebilecek bir yöntem" olarak formüle edilmesi Schumpeter ve Davranışsalcı Akım tarafından gerçekleştirilecektir.

Görece daha detaylı çözümlemelerini Demokratik Seçkincilik başlığı altında incelediğimiz Schumpeter'de ise, petrol-oy benzerliği üzerindeki düşünceleri anımsanırsa (bkz. s. 36), demokratik sistemin çağdaş kapitalist ekonomilerin işleyişini yansıtması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Nasıl ki, bu ekonomiler kitle tüketimi ile ayakta duruyor ancak kapitalizm çok az sayıdaki girişimci ve yenilikçi tarafından yönlendiriliyor ise; demokrasi de kitle rızasına dayanmasına rağmen, az sayıdaki siyasal liderler ve seçkinlerce yönlendirilir.[19] Bu demokratik yöntemde piyasadaki gibi rekabet sonucu en iyiler lider olarak seçilecektirler. Bu noktada Bottomore'un (1967: 14) mükemmel şekilde ortaya koyduğu gözleme dönelim:

> Bu anlayışın (siyasal önderlerin seçim tekniği olmakla kısıtlanan demokrasi anlayışı) bir başka uzantısı da, demokrasinin sadece ufak tefek teknik düzeltimlere gerek duyan, az çok yetkinleştirilmiş bir araç olarak görülmeye başlanmasıdır; bu bakımdan da esas olarak savaş sonrasındaki onyıllar boyunca ayrıntısıyla geliştirilip "istikrarlı demokrasi" deyimiyle dile getirilen bir ikinci demokrasi nosyonuyla uzlaşma mevcuttur.

---

[19] Bottomore (1987: 14) bu anlayışı "iktisadi demokrasi kuramı" olarak adlandırır.

Bottomore'un, bu anlayışta demokrasinin bir yöntem olarak neredeyse mükemmel olarak çalıştığı anlamına geldiği vurgusu, Bachrach (1967: 22) tarafından da 1960 yılında Daniel Bell'in ortaya atılan "İdeolojilerin Sonu" anlayışı ile yakınlığı içerisinde ele alınmıştır. Örneğin, kimilerince Amerikan siyasetinin dâhiliği bu bağlamda "Eğer Amerikan demokrasisi açık bir toplum olarak kalmaya devam edecekse, kendini Amerikalı olmayan demokrasi felsefesi taleplerinden uzak tutmalıdır" görüşü ile ifade edilmiştir.

Seçkincilik ile demokrasi ilişkisinin bu düşünürlerin etkileri ile geldiği noktada, demokrasi;

- her türlü ideolojinin üstünde tutulmalıdır,
- kendini belirli konularda karar almakla sınırlamalıdır, ve aynı zamanda
- açık bir sistem olarak sistemin açıklığını gelecekte de sağlamalıdır (Bachrach, 1967: 22).

Böylelikle demokratik seçkincilik, bir anlamda, demokrasinin bekçiliğini seçkinlere atfeder. Özetlemek gerekirse, özellikle Mosca ve Schumpeter'in etkisi ile, demokrasi ile seçkincilik arasındaki ilişki, beceriklilerin sisteme dahil edilmesi ve sistemde rekabet yolu ile seçkinlerin değişebileceği oranda sistemin "açıklık" özelliğine indirgenmiştir. Başka bir ifade ile, demokrasi ve seçkincilik ilişkisi istikrara indirgenmiş ve siyasal çatışmalar geri plana itilmiştir. Gelinen noktada, demokrasi kuramı belirli değerlerini yitirmiş (sıradan insanlara olan güvensizlik) ve açıklayıcı bir konuma itilerek, hâlihazırdaki demokrasilerin nasıl çalıştığına yoğunlaşmıştır. Bir başka ifade ile, seçkincilik (Mosca'da iktidarın yasallık koşulu ile kontrolü bağlamında ve Schumpeter'de özgür seçimler yolu ile denetlenmesi bağlamında) belirli oranda liberalizm ile barıştırılmış, ancak klasik demokrasi anlayışının içi boşaltılarak, istikrar için demokrasi bir araç olarak düşünülmüştür.

Demokrasi ile seçkincilik arasındaki ilişkide temel sorunsalın sistemin ne kadar açık olup olmadığının üzerine kurulması, devamında "bu açıklığın kimlere ve ne amaçla olması gerektiği" sorusunu gündeme getirir. Bachrach (1967: 55-9) bu konuda Mills'in görüşlerinin ilginç olduğunu düşünmektedir. *İktidar Seçkinleri* çalışmasından çıkan sonucun ABD'deki yapının kesinlikle parçalanması gerektiği olmasına rağmen, bu konuda Mills çoğunluğun siyasal olarak parçalanmış, edilgen ve güçsüz oluşu ve gerçek nitelikli kamusallığın yokluğundan ötürü bireysel rahatsızlıkların toplumsal sorunlara dönüşe-

memesi nedeniyle karamsardır. Demokrasinin "alınan kararlardan hayati derecede etkilenen insanların, kararlarda söz sahibi olmasını" ifade ettiğini düşünmesine rağmen, entelektüel becerileri gelişmeyenlerin alınan kararları etkileyemeyeceğini savlar. Bu noktada, son kertede iktidar sahiplerinin kararlarından sorumlu tutulması gerektiği ve kimlere karşı sorumlu olacaklar sorusuna ise, "entelektüel seçkinlere" cevabı, demokrasinin varlığını sürdürme koşulu olarak belirli oranda "seçkin sorumluluğu" gerektirdiğini düşündürmektedir.[20]

Seçkinciliğin demokrasi ile ilişkileri bağlamında, altı çizilmesi gereken bir diğer nokta ise günümüz demokrasi incelemelerinde birçok farklı yaklaşımın liderliğin öneminin arttığına dair gözlemleridir.[21] Seçmenlerin program ve ideolojilerden öte, liderlerin kişiliğine (güvenilir, karizmatik, sürükleyici olup olmadıkları gibi) odaklandıkları ve soyut kurumlar yerine taleplerinin ne kadar karşılanıp karşılanmadığı noktasında liderleri sorumlu tutmayı yeğlediği bağlamında "siyasetin kişiselleşmesi"nden,[22] hükümet sistemleri ne olursa olsun, tüm dünyada demokrasilerin Amerikan başkanlık sistemindeki demokrasinin çalışma biçimine doğru bir süreç yaşadığı bağlamında "siyasetin başkanlaşması"ndan (Poguntke ve Webb, 2005) bahsedilmektedir. Ayrıca "kişiselleşen liderlik" (Blondel ve Thiébault, 2010) gibi yaklaşımlarda, siyasi liderlerin artan güç ve özerkliğine vurgu yapılmakta, parti içerisinde, yürütme içerisinde ve seçim süreçlerinde ön plana çıktıkları ileri sürülmekte ve bu süreçleri etkileyen medyanın değişen yapısından sınıf temelli oy verme anlayışının yok olmasına kadar birtakım yapısal faktörlerin etkili olduğunun altı çizilmektedir (Poguntke ve Webb, 2005). Liderlerin seçim kazandıkça partilerine oranla çok daha güçlü hâle geliyor olmaları, parlamenter sistemlerde bile siyasal liderlerin kabinelerini hâkimiyet altına almaları yolunda süreçsel bir devamlılık belirtisinin oluştuğu düşüncesi sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu yaklaşımların özelde akla getirdiği ise "Schumpeter tarzı bir demokrasi anlayışına bir dönüş mü yaşanıyor?" sorusudur. Aslında, Schum-peterci demokrasi çözümlemeleri ile ciddi benzerlikler barındırmalarına rağmen, bu yaklaşım-

---

[20] Mills'in düşüncelerindeki evrim, *İktidar Seçkinleri*'nden sonra yayımlanan *The Causes of World War Three* (Üçüncü Dünya Savaşının Nedenleri) isimli çalışmasında daha net izlenebilir.

[21] Bu kısımda bahsedilen yaklaşımlar ve bu bağlamdaki yaklaşımların Demokratik Seçkincilik takip edilerek irdelendiği bir çalışma için bkz. Best ve Higley, 2010: 11-15.

[22] Daha detaylı bir tartışma için bkz. Campus, 2010.

larda bireylerin edilgen, siyasal olarak olgunlaşmamış ve örgütlenmemiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle, günümüz çağdaş toplumlarında bireyler siyasal süreçlere sadece seçim yoluyla katılmamakta, bu süreçleri etkileyen birçok faaliyet içerisinde yer almaktadırlar.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, siyaset sosyolojisinin temel yaklaşımlarından biri olan Seçkincilik önemli düşünürlerinin görüşlerine eğilinerek ve demokrasi ile aralarındaki ilişki irdelenerek çözümlemeye tabi tutulmuştur. Toplumsal iktidar üzerindeki gözlemleri, iktidarın kaynağına dair açıklamaları ve zamanla evrime tabi olsa da seçkincilik açısından demokrasiyi kavrayışları, tarihsel arka planına özen gösterilmeye çalışarak not edilmiştir.

Sonuç olarak, eğer seçkinci yaklaşımların güçlü bir yanı varsa o da (eğer 1871 Paris Komünü, 1905 ve 1917 Sovyetler deneyimleri ve İspanya İç Savaşı yılları dışarıda bırakılırsa) siyasal gücün her zaman küçük bir azınlığın elinde bulunduğunu vurgulamalarıdır. Ancak bunu kabul etmek, seçkin iktidarının kaçınılmaz ve gerekli olduğunu kabul etmeyi gerektirmez. İktidarın her zaman bir azınlığın elinde olduğu çözümlemesinde seçkinci düşünürlerin belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamı "yeterince" dikkate almadıkları vurgulanmalıdır. Bu bağlamda seçkinciliğin oldukça "belirlenimci" (*determinist*) olduğu belirtilmelidir. Bir diğer eleştiri olarak ise, seçkinci düşünürlerin "iktidarın kaynağı" üzerindeki görüşlerini öznel psikolojik nedenler ile değişmediklerini vurguladıkları sosyolojik yasalara bağlamaları ve bunun her toplumda, her mekânda ve her zaman diliminde geçerliliğine (belirli oranda Schumpeter ve Mills dışarıda tutulursa) yaptıkları aşırı vurgu, onların "tarih"i (ilerlemeci) bir süreç olarak görmedikleri ileri sürülür.

Kitlenin, iktidarın devamını sağlamak açısından sistemin işlevselliğinin vurgulanmasına rağmen, ilgisiz, bilgisiz ve kendi kaderini şekillendirmekten yoksun resmedilişi, insanların kendilerini gerçekleştiremeyeceği vurgusu ve ancak belirli liderler tarafından yönlendirilirse yararlı sonuçlara ulaşabileceği gözlemi, insan doğasına dair olumsuz görüşleri demokrasi ile hiç mi hiç bağdaşmamaktadır.

Her ne olursa olsun, seçkincilik küçük bir azınlığın iktidara sahip olacağını ve bunun ileride de değişmeyeceğini savlar. Bu hâlde Scharzmantel'in (1987:

106) son nokta olarak belirttiği gibi, değişime, ilerlemeye ilişkin bizlere verebilecekleri ellerinde kalan yegâne öğüt "Tüm umutlarınızı terk edin"den başka birşey olmayacaktır.

Tartışma Soruları

1) Pareto'nun terminolojisindeki "türev" ve Mosca'nın kavramsallaştırmasındaki "siyasal formüller" ile Marksist yaklaşımlardaki "hegemonya" kavramlarının benzer ve farklı yönlerini tartışınız.
2) Demokrasiyi büyük oranda "milli iradenin hakiki bir temsili" olarak tanımlayan Türkiye'deki merkez sağ siyaset geleneğini (Mert, 2001: 52-53) Joseph Schumpeter'in "imal edilmiş/üretilmiş irade" kavramı bağlamında tartışınız.
3) C. W. Mills'in İktidar Seçkinleri kitabında geliştirdiği tezlerin günümüz Amerikan toplumunda iktidar olgusunu anlamada yardımcı olup olmayacağını tartışınız.
4) Seçkinci yaklaşımların "Weberyan gelenek" içerisinde sayılmasının nedenleri neler olabilir?

Okuma Önerileri

Joseph Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayıncılık, 2014.
Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
Rıza Arslan, *Elitizm Teorisi ve Teorisyenleri*, Bursa: Dora Yayıncılık, 2010.

Kaynakça

Arslan, R. (2010) *Elitizm Teorisi ve Teorisyenleri*, Dora Yayınları: Bursa.
Bachrach, P. (1967) *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Little, Brown and Company: Boston.
Bellamy, R. (2004) "Developments in Pluralist and Elite Approaches", Nash, K. ve Scott, A. (ed.) *The Blackwell Companion to Political Sociology* içinde, Blackwell Publishing: UK, s. 17-28.

Best, H. ve Higley, J. (2010) "Introduction: Democratic Elitism Reappraised", Best, H. ve Higley, J. (ed.) *Democratic Elitism: New Theoretical and Comparative Perspectives* içinde, Brill: The Netherlands, s. 1-22.

Blondel, J. ve Thiébault, J. L. (2010) *Political Leadership, Parties and Citizens: The Personalization of Leadership*, Routledge: New York.

Bottomore, T. (1987) *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu, Teori Yayınları: Ankara.

Campus, D. (2010) "Mediatization and Personalization of Politics in Italy and France: The Cases of Berlusconi and Sarkozy", *The International Journal of Press/Politics* 15:2, s. 219-235.

Faulks, K. (1999) *Political Sociology: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Glassberg, D. S. ve Shannon, D. (2011) *Political Sociology: Oppression, Resistance, and the State*, Pine Forge Press: California

Le Bon, G. (2002 [1895]) *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Dover Publications: New York.

Lukes, S. (2010) "İktidar ve Otorite", Bottomore, T. ve Nısbet, R. (ed.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Kırmızı Yayınları: İstanbul, s. 681-725.

Mert, N. (2001) "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikalarının Oluşumu" *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları: İstanbul, s. 45-83.

Mills, C. W. (1959 [1956]) *The Power Elite*, A Galaxy Book: New York.

Nash, K. (2010) *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power*, Wiley-Blackwell: United Kingdom.

Orum, A., M. (1989) *Introduction to Political Sociology: The Social Anatomy of the Body Politics*, Prentice Hall: New Jersey.

Pareto, V. (1968 [1901]) *The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, The Bedminster Press: New Jersey.

Poguntke, T. ve Webb, P. (2005) *The Presidentialization of Politics: A Comparative Study of Modern Democracies*, Oxford University Press: Oxford.

Rush, M. (1992) *Politics and Society: An Introduction to Political Sociology*, Prentice Hall: New York.

Schumpeter, J. (1950 [1942]) *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper & Brothers Publishers: New York.

Schwarzmantel, J. (1987) *Structures of Power: An Introduction to Politics*, St. Martin's Press: New York.

Therborn, G. (1976) "What does the ruling do when it rules? Some reflections on different approaches to the study of power in society", *Critical Sociology* 25,2/3, s. 224-243.

Üstüner, F. (2007) "Radikal Demokrasi: 'Liberalizm mi, Demokrasi mi? Evet, Lütfen'", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Cilt 34, Sayı 2, Aralık 2007, s. 313-336.

Vergin, N. (2008) *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Doğan Kitap: İstanbul.

Zeitlin, I.M. (2001) *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice Hall: New Jersey.

III
ÇOĞULCULUK (*PLURALISM*) VE ÇOĞULCU DÜŞÜNÜRLER

FERİDE ACAR - HASAN FARUK USLU

Giriş

Çoğulculuk genel olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası liberalizm sempatizanı siyaset sosyolojisi çalışanlarının liberalizmin temel savlarını yeniden ortaya koymak ve güncellemek için giriştiği düşünsel bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir (Faulks, 1999: 44). Bunun yanında, zaman zaman çoğulculuk Robert A. Dahl ve onun ekolü ile özdeşleştirilmiş Amerikan Siyaset Bilimi ile bağlantılı olarak da kullanılmıştır (Schwarzmantel, 1987: 17). Marksizm ve seçkincilik ile birlikte siyaset sosyolojisinin temel kuramlarından biri olan çoğulculuğa göre, liberal toplumlarda siyasal süreçler ne Marksizmde olduğu gibi üretim araçlarının sahipliği konusuna ne de Seçkincilikteki gibi psikolojik ve örgütsel yeteneklerin eşitsiz dağılımına indirgenebilir. Klasik çoğulcu düşünürler, hem Marksizmin hem de Seçkinciliğin devlet ve sivil toplumun bir azınlık iktidarı altında olduğu gözlemlerine katılmazlar. Bunun yerine, iktidarın toplumda dağılmış olduğunu ve her iktidar kaynağının kendisini dengeleyici farklı bir iktidar kaynağı tarafından denetlendiğini

düşünürler. Başka bir ifade ile, çoğulculuğa göre iktidar ve/veya eşitsizlik "birikimli" (*cumulative*) değildir. Üretim araçlarının mülkiyeti veya psikolojik, örgütsel üstünlüklerin siyasal alana yansıyacağı düşüncesi çoğulculuk tarafından kabul edilmez.

Çoğulcu yaklaşımın temel savı, herhangi bir siyasal sistemde siyasal ve toplumsal iktidar merkezlerinin farklı ve çoğul olması gerektiğidir. İktidar herhangi bir birey veya grubun ellerinde yoğunlaşmamış olmalı, tersine iktidarın dağılmışlığı gözlemlenebilmelidir. Çoğulcu bir siyasal sistem; birbiri ile yarışan partiler, baskı grupları ve cemiyetler içermeli, anayasal düzeyde o veya bu şekilde belirli bir derecede güçler ayrılığına sahip olmalıdır. Bu gibi özellikler dolayısı ile, iktidarın yoğunlaşması, sınırsız ve kötüye kullanımı önlenebilir.

Çoğulculuğun en geniş anlamını, H. S. Kariel'den Schwarzmantel'in (1987: 18) aktardığı şu pasajda bulabiliriz:

> Kamusal ilişkiler ve siyasal düşünce bağlamında, çoğulculuk iktidarın paylaşımı ve dağılımı konusundaki belirli kurumsal düzenlemeleri, bu tarz düzenleme-lerin öğreti düzeyinde/doktriner savunmasını ve siyasal davranışı anlamaya yönelik bir yaklaşımı ifade eder. Böylelikle, siyasal çoğulculuk tarihsel bir olgu, normatif bir kuram ve çözümleme yöntemidir... Batı dünyasının liberal ideolojisinin kalbinde yer tutmaktadır.[1]

Buradan hareketle, çoğulculuk hem bir toplumsal yapı, hem bir normatif kuram hem de bir yöntem olarak kavranabilir. Bu çalışmada da biz, ilerleyen bölümlerde çoğulculuğu bu anlamları ile tarihsel bir süreçte ortaya koymaya çalışacağız. Sırası ile çoğulcu geleneğin tarihsel evrimi ve öncülleri, belirli düşünürlere de yer verilerek incelenmeye çalışılacak, daha sonra sistemli bir şekilde Amerikan siyaset bilimi geleneğinde 1950'lerde ortaya çıkan çoğulculuğun temel özellikleri sıralanacak ve bu bağlamda bazı klasik düşünürlerin temel çalışmalarına belirli bir oranda eğilinecektir. Sonuç kısmında, genel anlamda çoğulculuğa yöneltilen eleştiriler irdelenecek ve çoğulculuğun bu eleştirilerden sonra, kimilerince "yeni çoğulculuk" (*neo-pluralism*) olarak adlandırılan, evrildiği düşünce çerçevesi genel hatları ile sunulup çalışma sonlandırılacaktır.

---

[1] Çeviri yazarlara aittir.

KUTU 1. Emile Durkheim (1858-1917)

Fransız sosyolog Emile Durkheim, toplumsal değişimi mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş olarak düşünmüştür. Durkheim, dayanışma bağlamında toplumları; belirli normlara ve kurallara, din, eğitim gibi belirli kurumlara, belirli kültür, sembol ve ritüeller ile toplumsal bütünleşme kaynağı/aracı olarak da işbölümüne dayandırmaktadır. Toplumda devlet de, sadece bir grubu değil, normları, kuralları ve kültürü ile birlikte tüm toplumu temsil eden bir kurumdur. Durkheim modernleşme süreci ile birlikte toplumun ve devletin bireyler üzerindeki etkisinde bir azalma gözlemlemektedir. Modernleşmenin hızlanması ve toplumsal işbölümünün karmaşıklaşması ile birlikte, bireyin en yakınında bulunan toplumsal grupların önemli hâle geldiğini savlar. Devlete bağımlı olmaması gereken, aracı cemiyetler olarak bilinen bu örgütler iktidarın ve karar almanın üzerine oturacağı merkezler olmalıdırlar (Orum ve Dale, 2009: 66-70).

Çoğulculuğun Tarihsel Evrimi ve Öncülleri

Çoğulculuk, eğer Kariel tarafından ortaya konulduğu şekliyle, bir anlamı ile belirli kurumsal düzenlemelerin doktriner savunması ise, onun belirli bir siyasal gelenek ile, yani liberalizm ile, bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Çoğulcu yaklaşımlar tarafından ele alınan liberalizmin en temel noktası, her türlü iktidarın dengelenmesi ve kontrol edilmesi vurgusudur. Bu bağlamda, devlet iktidarının sınırlandırılması amacı çoğulcular tarafından paylaşılır. Liberalizmin birey haklarının korunması için hukukun üstünlüğü, anayasal kuvvetler ayrılığı, kontrol ve denge mekanizmaları ve siyasal süreçte partilerin gerekliliğine yaptığı vurgu çoğulcular için de iktidarın yoğunlaşmasının engellenmesi anlamında oldukça hayatidir. Çoğulcu yaklaşımların demokrasi konusundaki vurguları da, yurttaşların özgürce siyasal süreçlere katılmalarına, ortaklıklar kurma haklarının korunmasına, siyasal süreçlerde seslerinin duyulmasına yoğunlaşmaktadır.

Çoğulcu yaklaşımların, özellikle, iktidarın kontrol edilmesi anlamındaki liberalizm ile bireylerin siyasal süreçlere aktif katılımını savunan klasik demokrasi anlayışını birleştirmeye çalıştığı düşünülür. Çoğulculuk, ancak liberal demokratik bir devletin hem devlet iktidarını sınırlandırabileceğini hem de bireylerin aktif katılımını sağlayabileceğini savunur. Yine de, liberal demokratik bir devlet kuramındaki liberal ve demokratik vurguları arasındaki gerilimin varlığı, her ne kadar bu çalışmanın boyutu gereği ele alınamasa da, unutulmamalıdır.

Bellamy'nin (2004: 17-25) izinden giderek çoğulculuğun tarihsel süreçte kazandığı anlamlara bakarsak, çoğulcu yaklaşımları üç temel çeşit altında sınıflandırmak bizce yanlış olmayacaktır: Çoğulcu yaklaşımların ilki olarak, özellikle Durkheim'dan (bkz. Kutu 1) etkilendikleri açık olan, 1915 ile 1925 arasında oldukça etkili olan "işlevsel çoğulculuğa ve işbölümüne" vurgu yapan İngiliz geleneği çoğulcuları; ikinci olarak ise, en önemli öncülünün Alexis de Tocqueville (bkz. Kutu 2) olduğu düşünülen, toplumlarda çıkarların ve amaçların çoğulluğunun altını çizen, siyasal süreci çıkar gruplarının rekabeti temelinde incelemeye çalışan İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerikan siyaset bilimi genelinde ortaya çıktığı hâliyle çoğulculuk (ki bu hâliyle çoğulculuk bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinin temel konusudur) ve son olarak da özellikle 1960'lardan sonra toplumsal hareketler bağlamında gündeme girmeye başlayan çokkültürlülük, etnisite ve toplumsal cinsiyetin yol açtığı çoğulcu kimliklere vurgu yapan çoğulcular olarak geliştiği söylenebilir.

İngiliz çoğulcu geleneği olarak bilinen (Bellamy, 2004; Hirst, 2005 [1989] ve Dunleavy ve O'Leary, 1987), özellikle 20. yüzyıl başlarında etkili oldukları gözlemlenen J. N. Figgis, Harold Laski ve G. D. H. Cole gibi temsilcilerinin çalışmaları ile tanınan çoğulcu yaklaşımın temel araştırma konularını siyasal kurumlar, egemenlik eleştirisi, işlevsel temsil ve kişilik vurguları oluşturur. Bu yaklaşım öncelikle, ne toplum diye yekpare bir varlığı ne de tek bir ortak iyiyi kabul eder. Onlara göre, toplum özgür yurttaşlar tarafından oluşturulan ortaklıklar/dernekler/cemiyetlerden (*associations*) meydana gelir. İnsanın kişiliği de zaten bu ortaklık içerisinde gelişir ve bir anlam ifade eder (Hirst, 2005 [1989]: 16). Bu yaklaşımda yurttaşların kurduğu ortaklıklar çıkarları için bir araya toplanmış gruplar olarak algılanmaz. Dinî ve endüstriyel derneklere/ortaklıklara üyelik, kişisel çıkar tatmininden daha fazlasını ifade eder. Kişinin, kişisel gelişim kapasitesi toplu olarak belirli gruplar oluşturabilme yetisine

bağlıdır (Bellamy, 2004). Aslında bu yaklaşımın toplum algısı, Bellamy'in (2004) iddia ettiği gibi organik bir toplumdur. Ortaklıklar arasındaki ilişkilerin ve aralarındaki karşılıklı bağların değeri bilindikçe, toplumun uyumlu olduğu görülecektir. "Toplumların toplumu, ortaklıkların ortaklığı" olarak kavranan kamu iktidarı da, J. N. Figgis'in deyimiyle, bu ortaklıkların varlığını ve karşılıklı ilişkilerini mümkün kılmalıdır. İşte bu noktada, İngiliz çoğulculuğunun devlet egemenliği eleştirileri görülür. Aksine, devlet de toplumun bir kurumu olarak görülmeli, yekpare bir aktör ve genel iradenin temsilî sonucu, tek bir iradeye sahip bir varlık olarak anlaşılmamalıdır. Zira devlet egemenliği ile ortaklıklar baskı altına alınırsa, insanların kişiliklerini ve amaçlarını fark etme kapasitesi zayıflar ve gerçek özgürlük sona erer. Temsilî demokrasi devlet egemenliğini meşrulaştırdıkça bu çoğulcu geleneğin ciddi eleştirileri altına girmiştir. Bu yaklaşım işlevsel demokrasi kuramını savunur. Toplumu işlevsel temsile dayalı belirli ortaklıklar ve kurumlar bütünü olarak düşünürler (Hirst, 2005 [1989]: 30).

En önemli temsilcileri David Truman ve Robert A. Dahl olan Amerikan siyaset bilimi geleneği içerisinde özellikle seçkinci çalışmalara karşı ortaya çıkan çoğulculuk ise İngiliz çoğulcularının aksine, ortaklıkları siyasal rekabet sürecinin bir parçası olarak görür ve onların belirli konularda kendi çıkarlarına uygun siyasaları harekete geçirmek için hükümetleri etkilemeye çalıştığını savunur. Amerikan geleneği devlet egemenliği ve yapısı eleştirilerinden daha çok siyasal rekabet süreci ile ilgilenmiştir. Davranışsalcı akımın da etkisi ile, İngiliz geleneğindeki soyut kavramsallaştırmalar yerine, gözlemlenebilir karar alma süreçlerinde iktidarın kavranabileceğine vurgu yaparlar. Kısacası, bu iki gelenek Avrupa ve Amerikan çoğulcu geleneği olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, Avrupa çoğulcu geleneği oldukça güçlü olduğu ve ortaklıkları baskı altına aldığı oranda kişisel gelişimi olumsuz etkileyeceğini düşündüğü devlete karşı bireylerin korunmasına vurgu yaparken, Amerikan geleneğinde devletin, görece zayıf olması nedeniyle, daha çok rekabet hâlindeki çıkarlara aracılık eden bir kurum olarak algılanması yaygındır. Burada asıl vurgu, zamanla, bireyi devletten korumaktan ziyade, çıkar gruplarının bir düzen içerisinde yarışmasının mümkün kılınması üzerinde yoğunlaşmıştır.

KUTU 2. Alexis De Tocqueville (1805-1859)

Fransız siyaset bilimci Tocqueville, toplumlar ve siyasal yapıları ile ilgilenmiş ve hem Monarşi yönetimi altındaki Fransa ile Aristokrat Fransa'yı hem de 1789 Devrimi sonrası Fransa'yı ABD ve İngiltere ile karşılaştırmış ve böylelikle karşılaştırmalı inceleme alanına büyük katkılar sağlamıştır. Demokrasiyi eşitlik ve özgürlük temelinde ele almış ve bu bağlamda en önemli konunun özgürlük ile eşitliğin bağdaşmaması olduğunu düşünmüştür. Tocqueville bu bağdaşma sorununu bir ikilem ile açıklamaktadır. Eğer, toplumda kısıtlı kaynaklara erişmek için mutlak bir özgürlük olursa, bu iktisadi koşulların eşitsizliğine ve devamında da siyasal eşitsizliğe yol açacaktır ki bu durum demokratik değildir. Diğer yandan, toplumda tam bir eşitlik hâkim olursa bu da iktisadi özgürlüğün azalması anlamına gelir ki bu da sonuç olarak demokratik değildir. İşte Tocqueville demokrasinin eşitlik ile özgürlük arasında bir denge kurması gerektiğine inanmış ve bu durumun ABD'de mümkün olduğunu gözlemlemiştir. *Amerika'da Demokrasi* kitabı temelde bu sorunsal üzerine kuruludur. Amerika'da bu bağdaşmanın nedenleri olarak "temel faktörler"den ve "gönüllü cemiyetler"in öneminden bahseder. Kurucu faktörlerin ilki olarak Amerika'nın coğrafi özellikleri nedeniyle (güçlü bir komşusunun yokluğu ve toprak açısından fakir olmaması) askeri bir gücü destekleyebilecek toprak sahibi bir aristokrasiye gerek kalmadığını vurgulamış, ayrıca fiziksel olarak da güvenlik sağlayabileck derecede büyük ve güçlü, yerelliği gözetebilecek yasalara sahip olacak kadar da küçük olmasını bir üstünlük olarak görmüştür. Hukuki yapısının hareket özgürlüğüne, mal ve sermayenin serbest dolaşımına hem olanak verdiğini hem de onları koruma altına aldığını belirtmiştir. İki meclisli, parti sistemi olarak iki partili sisteme ve anayasal olarak kontrol-denge düzenine sahip olması nedeniyle de siyasal yapısının iktidarın yoğunlaşmasını önlediğinin ve rasyonel kararlar alabilmesini mümkün kıldığının altını çizmiştir. Bu temel faktörlere ek olarak, Amerika'da demokrasinin gelişmesinin diğer bir sebebi olarak da gönüllü cemiyetleri görmüştür. Bireylerin talep ve çıkarlarını siyasal karar alma süreçlerine yönlendiren ve dolayısıyla yönetenler ile yönetilenler arasında aracı düzeyde kurulan bu cemiyetlerin; birey ve azınlıkları çoğunluğun tiranlığından ve iktidarın seçkinler eliyle kötüye kullanılmasından koruduğunu vurgulamıştır (Orum ve Dale, 2009: 72-76).

Çoğulculuğun, özelikle 1960'lardan sonra kazandığı bir diğer anlam ise, kimliklerin çoğulluğuna vurgu yapan, birbirinden farklı gruplardaki çoğulcu üyeliğin enine-kesen bağlılıklar yoluyla uzlaşıya yol açacağı düşüncesinin yeni toplumsal hareketler ile birlikte geçerliliğini yitirdiğidir. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olarak W. Kymlicka kabul edilmektedir (Bellamy, 2004). Bu yaklaşımda, kısacası, kültür, etnisite, din ve toplumsal cinsiyete dayalı birçok grubun çıkarlarının resmî siyasal süreçlerde dışlandığı düşünülmekte ve bunun çözüm yolları incelenmektedir.

Çoğulcu Geleneğin Temel Özellikleri[2]

1) *İktidarın dağılmışlığı ve birikimsizliği*: Herhangi bir grubun birden çok alanda sistematik ve yaygın kontrole sahip olamamasını ifade eder. Bir başka deyişle, eğer bir grup bir alana (özellikle karar alma süreçlerine) hâkim iken, *etkisinin o alanla sınırlı olması gerektiğinin* ileri sürülmesidir. Liberal-demokratik sitemlerin bu varsayımı sağladığı düşünülür. Sistemde hükümetlerin kararlarını etkilemeye çalışan birden çok baskı grupları (işveren örgütleri, sendikalar gibi) vardır. Ancak açıkça belirtilmelidir ki, her grubun gücü eşit değildir. Çoğulculuk için mühim olan, herhangi bir grubun her alanda hâkim olmamasıdır. Bu noktada, özellikle, karar alma süreçlerine bakarlar. Bu temel vurgu nedeniyle, seçkinci ve Marksist gelenekten kendilerini ayırırlar.

2) *Karşılayıcı güç/ikitidar (Countervailing Power) kavramı*: J. K. Galbraith tarafından ileri sürülen bu kavram, belirli bir iktidarın/gücün, o iktidarı/gücü dengeleyecek örgütlenmelere yol açacağı varsayımına dayanır. Çoğulcu gelenek için bu varsayım daha çok sermaye ile emek arasındaki dengeye işaret eder. Sistemde tam rekabet koşulları olmasa bile, sermaye ve emekten herhangi birinin hâkimiyeti de söz konusu değildir. Her iki grup da hükümetleri etkileyebilmektedir. Örneğin, sendikalar bunu grevler *yoluyla yapabilecekken, sermaye* de ekonomik gücünden dolayı hükümetlere baskı uygulayabilir.

3) *İktisadi ve siyasal iktidarın birbirinden ayrılması*: Çoğulcu yaklaşım, siyasal iktidarın ve devletin kontrolünün hâkim iktisadi çıkarlara ve belirli gruplara bağlı olduğu görüşünü reddeder. Genel oyun yaygınlaşması, işçilerin çıkarını

---

[2] Aksi not edilmedikçe, bu bölüm temel olarak Schwarzmantel'in (1987: 23-28) ve Dowse ve Hughes'un (1972: 134-140) çalışmalarından yararlanılarak oluşturulmuştur.

yansıtan siyasal partilerin kurulması ve sendikaların gelişmesi ile birlikte devlet ile üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran sermaye sınıfı arasındaki bağın koptuğu vurgulanır. İktisadi kaynakların siyasal iktidar için en önemli kaynak olma özelliğini yitirdiği ve böylelikle siyasalın özerk bir hâl aldığı düşünülür.

4) *Devletin tarafsızlığı*: Genelde, çoğulcu yaklaşımın bir devlet kuramı olmadığı kabul edilir.[3] Siyaset sosyolojisinde İkinci Dünya Savaşı sonrası hâkim yaklaşım hâline geldiği düşünülen Davranışsalcı akımın devlet yerine "siyasal sistem" kavramını tercih ettiği ve çoğulculuğun da yöntembilimsel açıdan davranışsalcı ekolün etkisinde olması sebebiyle bu kavramsallaştırmayı uygun bulduğu söylenebilir (Faulks, 1999: 12). Çoğulculukta, devlet toplumun geri kalanı üzerinde iktidar uygulayan "yekpare" (*monolithic*) bir varlık olmak yerine, yarışan ve çatışan kurumların bütünü olarak görülmektedir. Bu açıdan, yine, devlet yerine "hükümet" kavramı tercih edilmiştir (Nash, 2010: 13-14). Bu çerçeveden bakıldığında, kamu siyasasının da, hükümeti etkilemeye çalışan, birbiri ile yarışan çok sayıdaki çıkar grubu arasındaki mücadele sonucunda "uzlaşı temelinde" ortaya çıktığı düşünülür (Taylor, 2010: 18).

Yine de, belirtilmelidir ki, çoğulcu yaklaşım devlet ile toplum arasındaki ilişkileri çözümlemeye çalışırken belirli devlet kavramsallaştırmaları yapmıştır. Dunleavy ve O'Leary'e göre (1987: 43-49) çoğulcu yaklaşımlarda üç çeşit devlet algısından söz edilebilir. Birinci yaklaşım devleti kendi başına hiçbir önemi olmayan bir "rüzgârgülü" (*weathervane*) olarak düşünür. Bu yaklaşımda, devlet sisteme giren "girdileri" (*inputs*) işleyen edilgen bir araçtır. Devlet toplumdaki çıkar gruplarının güç dengelerini yansıtan ve onlara cevap veren bir varlıktır. "Tarafsız devlet" (*neutral state*) görüşünde ise, devlet kamu çıkarı adına örgütlü olmayan veya çok az örgütlenmişleri de korumak amacıyla baskı/çıkar gruplarının mücadelesini dengeleyen ve aralarında hakemlik yapan bir varlıktır. Bir diğer yaklaşım ise devleti "komisyoncu" (*broker*) olarak adlandırmaktır. Burada devlet ne toplumu yansıtır ne de tarafsız bir şekilde kamu çıkarını takip eder. Aracılık pozisyonunda olduğu için kendi çıkarı da olan devlet rüzgârgülü modelinden daha özerk ve tarafsız modelden de daha çıkarcıdır.

---

[3] Bir başka ifade kullanılırsa, çoğulculuğun "devlet-toplum ilişkilerine yaklaşırken, devletin bağımsız bir değişken olarak ele alındığı devlet-merkezli (*state-based*) bir yaklaşım" olmadığı ölçüde "toplum-merkezli" (*society-based*) bir yaklaşım olduğu vurgulanmaktadır (Taylor, 2010: 18-19; Dunleavy ve O'Leary, 1987: 41-42).

5) *Öngörülen tepkiler yasası (law of anticipated responses/reactions)*: Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiye dair bir varsayımı ifade eder. Hükümetlerin iktidarlarının devamı için seçmenlerin isteklerine (en azından bir kısmına) yanıt vermeleri gerektiğinden hareketle geliştirilmiş bir düşüncedir. Bu kavramdan hareketle, bir diğer çıkarım ise taleplerinin dikkate alındığını gören vatandaşların çok da aktif olmasına gerek olmadığıdır. Bu noktada toplumun görece daha geniş bir bölümünün "edilgenliği, tatmin edilen çıkarları dolayısıyladır" (*passivity due to satisfaction*). Böylelikle, sistemin sadece küçük bir grubun çıkarları için hareket etmesi engellenmekte, toplumun genel çıkarı öncelenebilmektedir.

6) *Hâkim bir ideolojinin yokluğu/düşüncelerin çoğulculuğu*: Totaliter toplumların aksine, liberal-demokratik bir sistemde, hâkim bir ideolojinin yokluğu sonucu birbirinden farklı düşüncelerin kendilerine değişik araçlar yoluyla ifade zemini bulacağı varsayımına dayanır. Birbirinden farklı bu görüş ve düşünceler çoğulcu gelenek açısından kamuoyu oluşturmada önemli görülmektedir.

7) *Siyasal sürecin tercih ve rekabet olarak algılanması*: Çoğulcu gelenek tarafından farklılığın her yerde hâkim olması sonucu, siyasal süreç bir tercih ve rekabet olarak düşünülmektedir. Sistem birbiri ile rekabet hâlinde farklı siyasal partiler ve baskı gruplarının tercihine dayandığı için, iktidarın dağılmışlığı söz konusudur. İktidar partileri muhalefet tarafından denetlenmekte, seçimler iktidarı ellerinde tutanların hesap verebilmelerini sağlamaktadır. Siyasal sistemde azınlıklar kendilerine partiler ve baskı grupları aracılığı ile ifade zemini bulmaktadır.

8) *Enine-kesen dayanışmalar/bağlılıklar (cross-cutting solidarities/loyalties) kavramı*: Bu nokta David Truman (1959 [1951]: 508-9) tarafından "örtüşen üyelikler" (*overlapping memberships*) kavramı altında uzun uzun incelenmiştir. Çağdaş toplumlarda bireylerin, hepsi birbiri ile uyumlu talep ve bağlılıklar içermeyen birden çok örgüte ve kuruma üye oldukları varsayımından hareket eder. Bu gibi durumlarda, değişik bağlılık ve talepleri sonucu farklı farklı yönlere itilen bireyin, birbirine alternatif ve uyumsuz eylemler arasında tercih yapma zorunluluğu ile karşılaşması söz konusudur. Sonuç olarak, birey uzlaşı ve makul olmanın değerini anlamaya daha yatkın hale gelecektir. Aksi hâlde, herhangi bir tercih yapma konusunda isteksizlik duyabilir.

Klasik Çoğulcu Düşünürler

Bu bölümde, İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan siyaset bilimi geleneği içerisinde ortaya çıkan klasik çoğulcu yaklaşımın, özellikle Robert A. Dahl örneği üzerine yoğunlaşılarak, David Truman ve Nelson W. Polsby'nin çalışmalarında nasıl yansıtıldığı tartışılacaktır.

David Truman: David Truman tarafından 1951 yılında kaleme alınan *Hükümet(sel) Süreç: Siyasal Çıkarlar ve Kamuoyu* (*The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion*) adlı çalışmanın, savaş sonrası çoğulcu yaklaşımın ilk önemli formülasyonlarından biri olduğu genelde kabul görmüştür. Kimilerince tarihsel olarak ele alınışı çok daha eski yıllara dayansa da (Hicks ve Lechner, 2005: 56), çoğulculuğun temel önermelerinden olan "çıkar gruplarının çoğulluğu, çıkar grupları arasındaki çatışmanın iktidar olgusunu anlamak için anahtar olduğu ve çıkar grupları ile birlikte parti ve kamuoyunun iktidar için olası araçlar oldukları" vurgusu, esas olarak Truman tarafından ele alınmıştır. Hakikaten, Truman tarafından ortaya atılan "örtüşen grup üyelikleri" (*overlapping group memberships*) ve "olası (çıkar) grupları" (*potential (interest) groups*) gibi kavramlar ilerleyen yıllarda çoğulcu yaklaşımın en temel kavramları olacaklardır.

Truman değişik bağlılıkların ve kimliksel farklılıkların kaçınılmazlığı sonucunda, farklılıklarına vurgu yapmak amacıyla çıkar gruplarının ortaya çıkacağını belirtmektedir. Toplumdaki bireylerin çıkar temelinde örgütlenmiş bu grupların birine veya birden fazlasına üye olduklarını düşünür. Truman'a göre birbiri ile çatışan çıkarlara sahip gruplar arasındaki rekabetin varlığı, siyasal kararların alınmasında denge sağlayıcı bir unsur olarak görülür. Kişilerin bazı konularda kazanabilmek için diğer konularda taviz vermesi gerektiğini bildiğini varsayar. Müzakerelere ve uzlaşılara dayalı bu sürecin sonunda ortaya çıkan durumun ise herkesin yararına olduğunu düşünür. İşte örtüşen grup üyelikleri düşüncesinin çerçevesi budur.

Truman'a göre çoğunluğun çıkarını temsil eden olası gruplar, sadece gelecekte örgütlü çıkar grupları oluşturabilecekleri için değil, ayrıca bu olası grupların üyeleri hâlihazırdaki birçok örgütlü çıkar grubunun da üyeleri oldukları için önemlidir. İşte bu olası gruplardaki çoğulcu üyelik, benzetme yapmak gerekirse, yol almakta olan ABD siyasal sisteminin denge tekeridir (Truman, 1959 [1951]: 514). Çünkü Turman'a göre siyasal istikrar hâlihazırdaki ve olası çıkar grupları arasındaki dengeye dayanır. Toplumdaki en önemli çıkarlar,

sistem tarafından yeterli derecede göz önüne alınmazsa, siyasal istikrar beklemenin imkânsız olduğunu belirtir.

Truman olası grupların örgütlenmesinin ve temsilinin çok yavaş ortaya çıkması durumunda sistemin önemli sıkıntılar yaşayabileceğinin farkında idi. Ancak kendi deyimi ile yeteri kadar kanıt olmamasına rağmen, ABD iktidar merkezleri içerisinde ve hükümeti dışında yaygın örgütsüz çıkarların güçlü olduğunun olası gözüktüğünü not etmiştir (Truman, 1959 [1951]: 519).

KUTU 3. Çoğulcu Yaklaşıma Göre Kaynakların Çeşitliliği

Çoğulcu yaklaşım, kaynakların çeşitliliğini ve eşitsizliklerin birikimsiz olduğunu vurgular. Buradan hareketle, belirli gruplar belirli kaynaklara daha çok sahip iken diğer kaynaklara daha az sahiptirler. Dolayısıyla siyasal kaynaklara sahip olmak ile diğer kaynaklara sahip olmak arasında bir nedensel ilişki kurulamayacağını savlar. Sistemin bu özelliğinden dolayı iktidarın dağılmışlık özelliği gösterdiğini düşünürler. Hicks ve Lechner (2005: 56-57), Nelson Polsby'nin 1960 yılında kaleme aldığı *Topluluk İktidarı Nasıl Çalışılmalıdır? Çoğulcu Seçenek* (*How to Study Community Power? The Pluralist Alternative*) adlı çalışmada, çoğulcu yaklaşımın temel özelliklerinden biri olan iktidara dayanak oluşturabilecek "kaynakların çeşitliliği" konusunda bizlere bir liste sunduğunu not etmişlerdir: 1) "İktisadi kaynaklar olarak" para, kredi, iş üzerindeki kontrol; 2) statü kaynakları olarak karizma, saygı, popülerlik ve toplumsal duruş; 3) otorite (yetke) kaynakları olarak yasallık, meşruiyet, anayasaya uygunluk ile 4) tanımlanması zor olan diğer kaynaklara örnek olarak da bilgi ve uzmanlık, etnik dayanışma, zaman ve enerji sayılabilir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Truman ABD'de sistemin istikrarlı olduğunu, dengenin devam ettirilmesine meyilli olduğunu ve çıkar grupları ile onların liderlerinin, eğer güçler ayrılığı ve kontrol/denge mekanizmalarına dayanan anayasal normlar ihlal edilirse, enine kesen üyelikler ve olası grupların eylemleri ile sınırlar içerisinde tutulacağını savlar. Dikkat edilirse, Truman'da sistem istikrarı açısından asıl vurgu "örgütlenmemişler" üzerindedir (Bachrach,

1967: 52). Bachrach (1967: 52) Truman tarafından kaleme alınan 1959 tarihli "Amerikan Sistemi Krizde" (*American System in Crisis*) adlı çalışmanın 1951 tarihli çoğulcu geleneğin başyapıtlarından biri olan *Hükümetsel Süreç* (*The Governmental Process*) adlı çalışmayı büyük oranda çöpe attığını düşünmektedir. Bachrach *Amerikan Sistemi Krizde* çalışmasında Truman'ın sistemin en öncelikli özelliğinin istikrar değil, istikrarsızlık olduğunu vurguladığını, sistemi tehdit edenlerin iktidar için yarışan örgütlü grupların liderlerinin eylemlerinden ziyade siyasal kriz koşullarında aniden yükselişe geçen demagoglar olduğunu düşündüğünü ve bu açıdan artık sistemin koruyucusu olarak eninekesen üyelikler ve olası grupların düşünülemeyeceğini, aksine sistemin savunusunun iktidar konumundaki kişilere düştüğünü belirtir. Bachrach'a göre, böylelikle Truman da zamanının önemli görüşlerinden biri olan "seçkinlerin uzlaşısı" (*consensus of elites*) çerçevesine yaklaşır.

Klasik çoğulcu yaklaşımın bir diğer önemli figürü ise Robert A. Dahl'ın öğrencisi ve Dahl'ın en önemli çalışmalarından biri olan *Kim Yönetiyor?* (*Who Governs?*)'daki asistanlarından olan Nelson W. Polsby'dir. 1960 tarihli *Topluluk İktidarı Nasıl Çalışılmalıdır? Çoğulcu Seçenek* (*How to Study Community Power? The Pluralist Alternative*) ile 1963 tarihli *Topluluk İktidarı ve Siyasal Kuram* (*Community Power and Political Theory*), çoğulcu gelenek içerisindeki önemli çalışmalar olarak kabul edilir.

Polsby "iktidar nerede gözlemlenebilir?" sorusuna ise "karar alma noktasında ve kararları alan veya etkileyenlerin kimliklerinde" cevabını verir (Hicks ve Lechner, 2005: 57). Çünkü bu nokta, aktörler arasındaki dolaysız çatışmanın, sonuçları etkileme kapasitelerini ölçecek bir deneye en çok yaklaşılan bir durum olduğundan, hangi kişilerin ve grupların toplum hayatında daha fazla kudrete sahip olduklarını saptamanın en iyi yoludur (Lukes, 2010: 722). Polsby ayrıca çoğulcu gelenek içerisinde önemli bir yer tutan kaynakların çeşitliliği konusunda da bu yaklaşıma önemli katkılar sağlamıştır (bkz. Kutu 3).

Robert A. Dahl: Çoğulcu yaklaşımın Amerikalı Siyaset Bilimci Robert A. Dahl'ın çalışmaları ile sistematik bir biçimde formüle edildiği sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu noktada da, bizler Dahl'ın çalışmalarına, özellikle 1961 tarihli

Kim Yönetiyor?[4] *Bir Amerikan Kentinde Demokrasi ve İktidar* (*Who Governs? Democracy and Power in an American City*) adlı çalışmaya biraz daha detaylı eğilmek istiyoruz.

Dahl yukarıda ismini andığımız çalışmasında, Connecticut, New Haven kentindeki iktidar yapıları üzerine bir araştırma yapmıştır. Tarihsel süreçte, New Haven kentinde soylular aristokrasisine (*patrician aristocracy*) dayalı hiyerarşik kent toplumunun yerini endüstri toplumuna bıraktığını gözlemler. Soylular aristokrasisi altındaki sistemde siyasal kaynakların doğası "birikimli" bir eşitsizliği işaret ediyordu. Örneğin, kaynak bağlamında (meşruiyet, sermaye, bilgi, toplumsal statü, dinî ve eğitim kurumları üzerindeki etki vb.) bir alanda daha iyi olan (fazla kaynağa sahip olmak açısından) bir birey, genellikle, diğer bütün alanlarda da daha fazla kaynağa sahipti. İç tutunumu sağlam belirli liderler, siyasal sisteme hâkimdi. Ancak, endüstrileşmiş New Haven toplumunda ise, siyasal kaynaklar açısından eşitsizliğin devam ediyor olduğunu vurgulamasına rağmen, Dahl artık bu eşitsizliğin birikimli olmadığının altını çizer. Böylelikle, New Haven kentinde artık siyasal sistem, Dahl'a göre, dağılmış eşitsizlik özelliği göstermektedir. Artık sistemde, birbirinden farklı alanlarda değişik oranlarda siyasal kaynağa sahip birden çok lider gözlemlenmektedir. Kısaca, işte Dahl'a göre bu sistem, çoğulcu bir sistemdir.

Robert Dahl "kim yönetiyor, kaynaklar bağlamında eşitsizlikler birikimli mi değil mi, kararlar üzerinde en fazla etkiye kimler sahip, kararlar toplumda temel kaynaklara sahip yekpare bir grup tarafından mı alınıyor?" (1961: 7) gibi sorulara cevap ararken, "sorun/mesele alanı" (*issue-area*) ve "iktidar kapsamı" (*scope of power*) kavramlarını kullanmıştır.

Kendine mesele alanı olarak "siyasal adayları belirlemede liderlerin etkisi", "kentsel yeniden kalkınmada liderlerin etkisi" ve "kamusal eğitim üzerinde liderlerin etkisi"ni seçmiş ve sonuçta vardığı noktada bu alanlardaki kararların birbirinden farklı seçkinlere ait olduğunu, bunların değişik alanlarda farklı farklı etkilere sahip olduğunu ve böylelikle sistemin tek bir seçkin grubunun hâkimiyetinde olmayıp, iktidarın toplumda dağılmışlığına işaret ettiğini not etmiştir. New Haven kenti özelinde vardığı sonuçları da Amerika'ya genelleyerek, siyasal sistemin çoğulcu olduğunu ileri sürmüştür.

---

[4] Kimi çalışmalarda "Who Governs?"ın Türkçe karşılığı olarak "Hükmeden Kim?" çevirisi tercih edilmektedir. Türkçe karşılığı olarak "Kim Yönetiyor?" tercihimizin daha doğru olduğu iddiasında değiliz.

Robert A. Dahl ortaya koyduğu çoğulcu sistem için Poliarşi (*Polyarchy*) kavramını kullanmaktadır (bkz. Kutu 4). Bu kavrama 1953 tarihli Lindblom ile birlikte kaleme aldığı *Siyaset, İktisat ve Refah* (*Politics, Economics and Welfare*), 1956 tarihli *Demokratik Teoriye Bir Giriş* (*A Preface to Democratic Theory*) ve 1971 tarihli Poliarşi çalışmalarında eğilmiştir. Poliarşi'nin temelde bir demokrasi kuramı olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda Dahl, poliarşik demokrasi (*polyarchal democracy*) kavramını geliştirmeden önce, James Madison'un Federalist Yazılar'da (*Federalist Papers*) yazdığı anlamda demokrasi ile popülist demokrasi kuramlarını tartışmıştır. Madisoncu anlamdaki demokrasinin çoğunluk yönetimi gereği "azınlığın tiranlığı" olasılığının ve kuvvetler ayrılığı ile farklılaşmış çok sayıdaki seçmenler ile de "çoğunluğun tiranlığı" olasılığının önlenebileceği görüşlerini gerçekçi ve yeterli bulmamaktaydı.

Diğer yandan, Dahl'a göre çoğunluk kararının tek kabul edilebilir yönetim olduğunu vurgulayan popülist demokrasi ise, azınlık haklarının korunması açısından sorunlu ve çoğunluk esas alınarak oluşacak kararların çok uzun süreler alabileceği ve her zaman bilgece (*wise*) olmayabileceği için de yeterli değildi. Sistemin kontrol ve denge mekanizmalarına da sahip olması gerekli idi. Poliarşilerde ise, "toplumsal çoğulculuk", "siyasal katılım", "siyasal liderlerin yer değiştirmesi", "seslerini duyuran farklı azınlıkların varlığı", "siyasa yapım aşamasında hükümetlerin birbirinden farklı birçok talebi dikkate alması" ve "siyasal sürecin pazarlıklar ve uzlaşı sonucunda ortaya çıkması" söz konusu idi.[5] İlerleyen yıllarda Dahl, 1971 tarihli *Poliarşi: Katılım ve Muhalefet* (*Polyarchy: Participation and Opposition*) çalışmasında, temelde rejimlerin dönüşümü ile ilgilenmiştir. Özgür muhalefetin olmadığı bir rejimin olduğu bir rejime nasıl dönüştürülebileceğini, değişik rejim tipleri ve gelişmeleri üzerine ampirik incelemeler yaparak, tartışmaya çalışmıştır. Burada demokrasi için iki gereklilikten bahseder: katılma hakkı ve kamusal tartışma. Bu anlamda da, muhalefetin oluşumu ve uygulanması çok önemli hâle gelmiştir. Dahl'a göre Amerikan sistemi Poliarşi özellikleri gösterir. Dahl Poliarşik demokrasinin uygulanabilir, savunulabilir ve geliştirilebilir olduğunu vurgulamış, ancak eşitlikçi bir demokrasi açısından ise eksik olduğunu kabul etmiştir.

---

[5] Poliarşilerin ön koşulları ve karakteristik özellikleriyle ilgili Tivey (1992: 93-94) ve Blokland'in (2011: 85-92) çalışmaları, konuyu sistematik biçimden iyi özetledikleri ve özellikler açısından listeler sundukları için okunmaya değerdir.

KUTU 4. Poliarşi (*Polyarchy*)

Robert A. Dahl'ın tüm kariyeri boyunca geliştirmeye çalıştığı en önemli kavramlardan biri olan Poliarşi kavramı Dahl'a göre beş farklı şekilde yorumlanabilir. Bailey ve Braybrooke (2003: 106-110) Dahl'ın bu konudaki farklı çalışmalarını gözden geçirerek bu beş farklı anlamı şu şekilde not ederler: 1) *Bir rejim olarak Poliarşi*: Diğer rejimler ile karşılaştırıldığında Poliarşi yedi siyasal kurumun varlığını gerektirir. Bunlar, seçilmiş yetkililer, özgür ve adil seçimler, kapsayıcı genel oy, seçimler için adaylığını koyma hakkı , ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, dernek kurma özgürlüğüdür. 2) *Bir ulus-devlet ürünü olarak Poliarşi*: Bu anlamı ile demokrasi bilhassa ulus-devlet ile bağdaştırılır. Poliarşi hem bir çağdaş hükümet biçimi hem de çağdaş bir demokrasi şeklidir. Böyle bir demokrasi şekline tarihin önceki dönemlerinde pek fazla ihtiyaç olmadığı için rastlanmaz. Günümüz yurttaşları, yüz yüze etkileşim üzerine kurulan demokrasi anlamında antik site devletleri yurttaşları gibi algılanamaz. 3) *Demokratik süreç için bir gereklilik olarak Poliarşi*: Demokrasi özgür ve eşit yurttaşlar için bir öz-yönetim amacı taşır. Bu amaca yönelik olarak, Poliarşinin kurumları gerekli ancak yeterli değildir. Tam anlamıyla demokratik olmak için bir devletin etkin katılıma, oy eşitliğine, yurttaşların hem kendilerinin hem de devletin karşı karşıya kaldığı sorunları anlayabilmek için yeterli fırsatlara, siyasal gündemin nihai kontrolünün yurttaşlarda olmasına ve kapsayıcı yurttaşlığa ihtiyacı vardır. İşte Poliarşi bu özellikleri garanti etmese de sahipliğine katkıda bulunur. 4) *Rekabet yoluyla bir kontrol sistemi olarak Poliarşi*: Poliarşiler olağanüstü bir şekilde muhalefete müsaadekârdırlar (*tolerant*). Yurttaşları için muhalefetlerini ifade edebilme fırsatları verir. Yurttaşlar Poliarşilerde siyasal kararları etkileyebilmek ve kararlara kendi istekleri uyarınca yön verebilmek için muhalefet partileri ve dernekler kurarlar. 5) *Haklar sistemi olarak Poliarşi*: Dahl'ın burada vurgu yaptığı haklar, Poliarşilerin kurumlarını korumak ve garanti etmek için gerekli olan haklardır. Burada kendini radikal bir biçimde anayasa güvencesi altındaki haklara vurgu yapan geleneksel liberal görüşten ayırır. Dahl'a göre haklar temelde usûl ile ilgilidir, yoksa haklar ne kutsal bir özellik ne de kişinin varlıkbilimsel (*ontological*) özelliğidir. Dahl hakları temelde adil ve demokratik çalışan bir hükümet için gerekli koşulları oluşturanlar olarak kavrar. Örneğin, konuşma özgürlüğünü hem hükümete meydan okuma hem de yurttaşlara kendi kaderleri üzerinde tercih yapma şansını sağlamak olarak görür. Böylelikle Dahl hakları demokrasiden türetir çünkü ona göre en temel hak insanoğlunun kendi kendini yönetmesine işikin usül hakkıdır.

Dahl'ın görüşleri üzerine ciddi eleştirileri not etmeden önce, çözümlemelerini yaptığı bağlama dikkat çekmek gerekmektedir. *Kim Yönetiyor?*'un yazıldığı yıllarda, Amerikan siyaset bilimi içerisindeki "topluluk iktidarı tartışmalarına" katılan diğer çalışmalara[6] bakıldığında, daha çok siyasal hayatın sosyo-ekonomik seçkinler tarafından yönetildiğini, ayrıca Amerika genelinde, C.W. Mills gibilerinin çalışmalarında, hayati kararları alan "iktidar seçkinlerinin" (*power elite*) hâkimiyetinin gözlemlendiğini vurguladıkları görülür. İşte Dahl temel olarak bu görüşlerin geçersiz olduğunu düşünüyordu. Özellikle, bu çalışmaları yöntemsel olarak tatmin edici bulmuyordu. Davranışsalcı akımın ampirik araştırma vurgusuna olan inancı gereği kendi yönteminin (ki bu yöntem New Haven kentinin siyasal tarihinin detaylı açıklanması, kilit kararlara katılan 50 kişi ile oldukça uzun mülakatlar, seçmenler arasında yapılan anketler, bazı kritik olayların detaylı incelemesini içeriyordu [Tivey, 1992: 97]) üstünlüğünü savunuyordu.[7]

Daha da genel düzeyde Dahl'ın, New Haven üzerindeki çalışmasından da önce başlamakla birlikte, seçkinci modele karşı bir mücadeleye girdiği söylenebilir. Dahl burada yine seçkincilerin yöntemsel olarak "apaçık somut kararlar dizisi üzerinde dikkatli bir çözümleme yapmadan" bir grubun hâkimiyetinden bahsetmelerinin yetersizliğine dikkat çekmekte ve mevcut olan tartışmalı alanlardaki kararlar üzerine eğilmek gerektiğini vurgulamaktadır. Dahl'ın düşüncelerine yön veren bağlamı not ettikten sonra, kendisine yöneltilen eleştirilere dikkat çekmek faydalı olacaktır.

Öncelikle, birçoklarınca New Haven'daki örnekler iyi seçilmemiş (Tivey, 1992: 107) ve eşitsizliklerin Dahl'ın iddia ettiğinin aksine çok daha birikimli olduğu vurgulanmıştır. Dowse ve Hughes (1972: 140) ise Dahl'ın "...daha az paraya sahip olmasına rağmen, daha çok zamana, daha çok enerjiye ve popülariteye sahip olabilir" önermesinin birçok veri ile çürütülebileceğini ileri sü-

---

[6] Dahl'ın düşünceleri, yöntemi ve kendisine yöneltilen eleştiriler üzerine kapsamlı bir çalışmaya imza atmış olan Tivey (1992: 96), Floyd Hunter'ın 1953 tarihli *Topluluk İktidar Yapısı* (*Community Power Structure*) çalışmasını bu görüşlere örnek olarak belirtmektedir.

[7] Dahl'ın "Kim Yönetiyor?"da yaptığı çalışmaları destekleyen çalışmalar da (örneğin Nelson W. Polsby'in, 1963 tarihli *Topluluk İktidarı ve Siyasal Kuram* (*Community Power and Political Theory*) adlı çalışması) yöntem olarak sosyal bilimlerin önermelerinin kanıtlara dayanarak doğrulanabilmesini savunuyorlardı (Tivey, 1992: 97-98).

rerler. Siyaset sosyolojisindeki önemli sayıdaki çalışmanın "iktisadi kaynaklara sahip olanların, genellikle, diğer kaynakların sahipliği açısından mahrum durumunda olmadıklarının" göstergesi olduğunun altını çizerler. Dahl'ın "New Haven'daki yetişkin nüfusun büyük bir çoğunluğu oy dahi kullanmıyor" gözlemine karşı, yoksa bu insanlar en az paraya, eğitime ve zamana sahip olan insanlar olmasın diyerek çekince koyarlar. İkinci olarak, Dahl tarafından ortaya atılan iktidar kavramsallaştırması ciddi eleştirileri de beraberinde getirmiştir (bkz. Kutu 5). Üçüncü bir nokta olarak, Dahl tarafından ortaya konulan demokrasi algısı üzerine Quentin Skinner tarafından yapılan eleştiride ise, Dahl ve diğer ampirist düşünürlerin "demokrasi düşüncesinden ahlakın katılımını kopardıkları" ileri sürülmüştür. Amerikan sisteminin ciddi eksikliklerine rağmen demokratik bulunmasının, Dahl'ı muhafazakâr bir sistem savunucusu konumuna ittiğini belirtirler (Tivey, 1992: 108). Bir diğer noktayı ise, Dowse ve Hughes (1972: 140) tarafından ortaya konulduğu şekliyle, Dahl'ın "siyasal" kavramının sınırlılığı oluşturur. Dahl'ın dikkatini "siyasal yetkililer tarafından alınmış kararlara" odaklaması oldukça yetersiz bulunmuştur. Bu görüşün doğal uzantısı olarak, örneğin şirketler (sermaye sahibi olmaları dolayısıyla) içerisindeki ve aralarındaki iktidar ilişkileri ihmal edilmekte, ücret düzeyi, işsizlik gibi önemli konularda söz sahibi olan veya bu konulara yön verebilen bu kuruluşların yetkileri gündelik hayatı ilgilendiren en önemli konuları etkilerken, siyasal kararları etkilemedikleri, böylelikle de, sorumlu tutulamayacakları görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu da oldukça yanıltıcıdır. Bu kuramsal eleştirilerin yanında, Dahl'a ciddi ampirik eleştiriler de yöneltilmiştir (Faulks, 1999: 45). 1960'larda yükselen yurttaş hakları hareketi ve Vietnam Savaşı karşıtı hareket, Dahl'ın sözünü ettiği anlamda farklı toplumsal kesim ya da grupların uzlaşmasına dayalı çoğulcu bir demokrasinin Amerika'da olmadığının ampirik bir kanıtı olarak görülmüştür. Örneğin, toplumsal hareketler toplumun önemli bir kesimini oluşturan siyahların sistem tarafından dışlandığının kanıtı olmuş, savaş karşıtı hareketler Amerikan siyasetinin uzlaşıya dayalı olduğu görüşünü çürütmüş ve yine yurttaş hakları bağlamındaki kadın, gey ve lezbiyen özgürleşme hareketleri de sistemin değer yargılarına dair uzlaşıya sahip olduğu kanısını yıkmıştır.

KUTU 5. Dahl'ın İktidar Kavramı Üzerine

Dahl ve diğer davranışsalcı-ampirist gelenek tarafından ortaya atılan iktidar kavramsallaştırmasına en ciddi eleştiri Steven Lukes tarafından gelmiştir. Lukes'a göre Dahl ve arkadaşları iktidara "tek boyutlu" bir perspektiften bakmakta ve bu perspektifin odak noktasını ise "çevresinde (öznel) çıkarların çatışmasının gözlenebildiği, kilit konulara ilişkin kararların verilmesindeki davranış" oluşturmaktadır. "Çıkarların çatışması siyasal katılımın ortaya koyduğu apaçık politika tercihleri olarak görülür". Bir başka deyişle, bu iktidarın "karar alma" boyutudur. İktidarın ikinci boyutu ise, Bachrach ve Baratz imzalı *Two Faces of Power* (*İktidarın İki Yüzü*) adlı çalışmada ortaya konulmuş ve iktidarın birçok durumda görünürlük kazanmadan da işleyebileceği vurgulanmıştır. Örneğin, "A aktörü siyasal sürecin kapsamını kamunun, karşılaştırmalı olarak bakıldığında A'ya zarar vermeyecek konulara eğilmesiyle sınırlı tutan toplumsal ve siyasal değerlerin ve kurumsal uygulamaları oluşturmak veya güçlendirmek için çaba harcadığında" da bir iktidar söz konusudur. Bu ikinci boyut da iktidarın "gündem belirleyen" yüzüne işaret eder. Steven Lukes ise, her iki boyutu eleştirdikten sonra, üçüncü boyut olarak "bu iki boyutu içeren ama ...grupların davranışı ve kurumların uygulamaları vasıtasıyla muhtemel konuların siyaset alanı dışında tutulmasını sağlayan daha ince ve daha az aşikâr yolların incelemesine imkân veren" bir görüşü geliştirir. Bu boyuta göre, iktidar "gözlemlenebilir çatışma ve şikayetler yokken" de uygulanabilir ve iktidar "başkalarının algılama tarzlarını ve tercihlerini etkileyip, biçimlendirip belirleyerek çatışma ve şikayetin önüne geçmek" olarak ortaya atılır. Bu boyuta da iktidarın "düşünceleri yönlendirme" boyutu denebilir (Lukes, 2010: 722-723).

Tüm bu eleştirilere yanıt olarak, Dahl'ın ilerleyen yıllarda konumunu gözden geçirdiği söylenebilir (Faulks, 1999: 46 ve Tivey, 1992). Özellikle toplumsal cinsiyet eşitsizliğini not ederek, toplumdaki bazı grupların sisteme katılımı önündeki yapısal engelleri kabul etmiştir. Ayrıca, baskı grupları arasındaki eşitsizlik söz konusu olunca, iş dünyasının iktisadi konularda hükümetler

üzerinde daha fazla baskı kurduğu görüşüne katılmıştır. Ancak, yine de diğer karar alanlarına bakıldığında, belirli derecede çoğulculuğun gözlenebileceğini savunmuştur. 1985 yılında yazdığı *Preface to Economic Democracy* (*İktisadi Demokrasiye Önsöz*) adlı yapıtta siyasi gündemin büyük ölçüde şirketler tarafından belirlendiğini, iktisadi gücün eşitsiz dağılımının büyük oranda siyasal seçenekleri de sınırladığını belirtmiştir.

Sonuç olarak, bizce, Dahl üzerinde yapılacak olan dengeli bir genel değerlendirme, onun hiçbir zaman çözümlemelerinde mevcut demokratik sistemlerde siyasal eşitliğe ulaşıldığına dair bir yargısının olmadığını da not etmelidir. Onun söylediği, çoğulcu sistemlerde tek bir iktidar merkezinin olmadığıdır. Ayrıca, onun çoğulculuğu ne radikal bir bireyselleşmedir, ne de eşitlikçi bir demokrasi (Tivey, 1992: 110).

Sonuç Yerine: Çoğulcu Yaklaşıma Yöneltilen Eleştiriler ve Yeni-Çoğulculuk (*Neo-Pluralism*)

Bu çalışmada çoğulcu yaklaşımın tarihsel evrimi, belirli öncüllerinin temel savlarına yer verilerek incelenmeye çalışılmıştır. Siyaset sosyolojisinde temel yaklaşımlardan biri olan çoğulculuğun, özellikle Amerikan siyaset bilimi geleneği içerisinde İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan hâline daha çok vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda, bu tarz bir çoğulculuğun en sistemli temsilcisi olduğu düşünülen Robert A. Dahl'ın görüşleri biraz daha detaylı bir biçimde sunulmuştur. Bu bölümde ise, ilgili yazında çoğulcu yaklaşımın temel varsayımlarına ve çözümleme yöntemlerine yöneltilen ciddi eleştiriler not edilmeye çalışılacak ve çoğulculuğun bu eleştirilerden sonra evrildiği düşünülen konumuna kısaca değinilecektir.

Öncelikle vurgulanmalıdır ki, R. Michels'in tüm modern toplumlardaki örgütlere dair yaptığı gözlemden hareketle çoğulculuğun varsaydığı birbiri ile rekabet hâlindeki siyasal partiler, baskı grupları ve aracı cemiyetlerin kendilerinin de oligarşik bir yapılanmaya sahip oldukları ileri sürülmüştür. Böyle bir yapılanmadan dolayı, bu grupların aslında toplumun geniş kesimlerinin temsilcisi olduğu ve onların çıkarlarını yansıttığı varsayımı gerçekçi değildir. İkinci olarak, hem eşitsiz kaynaklara hem de farklı örgütsel kapasitelere sahip olmalarından dolayı, özgür rekabet hâlindeki örgütlü grupların farklı miktarlarda güce/iktidara sahip olmaları sebebiyle aralarında adil bir rekabet olduğu

vurgusunun gerçekçi olmadığı ileri sürülmektedir. Üçüncü olarak, günümüzün birçok demokrasisinde bile toplumu oluşturan çoğunluğun örgütlü olmadığı gözleminden yola çıkarak, rekabet hâlindeki örgütlü grupların azınlıkları işaret ettiği not edilmiştir. Çoğulcu yaklaşımın öngörülen tepkiler yasası ve tatmin edilmişlik dolayısıyla edilgenlik varsayımları gerçekçi bulunmamakta, örgütlü olmayan çoğunluğun çıkarlarının sistem içerisinde ihmal edildiği vurgulanmıştır. Bir diğer nokta ise, çoğulculuk ile klasik demokrasinin bağdaşmazlığı, özellikle popülist demokrasi ve kitle toplumu çözümlemeleri ışığında, bireyin rasyonalitesine olan güven bağlamında eleştirilmiştir. Son olarak, "mesele/sorun alanları" (*issue-area*) bağlamında geliştirilen çoğulcu yöntemin, gerçek sorunları göz ardı ettiği ileri sürülmüş, aleni muhalefetin olmadığı alanlarda da uzlaşıdan bahsetmenin mümkün olmadığı vurgulanmıştır.

Çalışma boyunca yer yer not ettiğimiz, klasik çoğulcu yaklaşımlara yönelik eleştirilerden sonra, çoğulculuğun 1970'lerden itibaren Yeni-Çoğulcu bir evreye geçtiği düşünülmektedir. Klasik çoğulculuğun bu evriminde, 1960'lar ve 1970'lerde ortaya çıkan özgürleşme hareketleri, savaş ve emperyalizm karşıtı hareketler ile Yeni Sol (*New Left*) eleştirileri oldukça etkili olmuştur. Klasik çoğulculuğun iktidarın karar alma süreçlerinde gözlemleneceği vurgusuna gelen eleştirilerden sonra, yeni-çoğulcular siyasal sürece dair incelemelerine, herhangi bir konunun yasa taslağından başlayarak yasalaşmasına kadar geçen süreci de dahil etmişlerdir. Yeni-çoğulculuğun klasik çoğulculuğa yöneltilen eleştirilerden sonra aldığı konumu kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Sınıf tabanlı ve devlet merkezli aktörlerin ihmal edildiği eleştirileri üzerine, çoğulcu yaklaşımlar "aktör çeşitliliği" üzerine olan görüşlerinde bir genişlemeye gitmiştir. Örneğin, devlet merkezli çıkar grupları incelemelere dâhil edilmiştir. 2) Siyasa-yapım alanlarının ötesinde, iktidarın yapısal ve sistem düzeyinde işleyişinin dikkate alınmaması eleştirilerine karşılık, çoğulcular "bağlamında aktörler/birimler" vurgusunu artırmıştır. Bu bağlamda, yeni çoğulcular sadece toplumsal eyleme indirgenemeyecek iktidarın yapısal ve sistem düzeyinde işleyişine dair duyarlılıklarını artırmış, yapı ile aktörler arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını daha çok tanımış ve sınıf ve düzen karşıtı toplumsal hareketlerin de aktörlerin çeşitliliğine dahil edilmesini kabul etmişlerdir (Hicks ve Lechner, 2005: 54-64).

Tartışma Soruları

1) "Çoğulculuk seçkinci kuramlara bir alternatif olmaktan ziyade belirli noktalarda seçkinci kuramlardan ayrılan, seçkinci kuramın farklı bir çeşididir." (Dowse ve Hughes, 1972: 138). Bu görüşe katılıyor musunuz? Bu bağlamda çoğulculuğun seçkinci yaklaşımlar ile paylaştıkları ve ayrıldıkları noktaları tartışınız.
2) Amerikan siyaset bilimi geleneği içinde geliştiği şekliyle çoğulculuğun yöntembilimsel (metodolojik) açıdan iktidar ve toplum kavramlarına yaklaşımının sıkıntılı yanları nelerdir?
3) "Enine kesen dayanışmalar/bağlılıklar" ve "örtüşen üyelikler" gibi çoğulcu geleneğin temel varsayımları günümüz toplumlarında bireylerin siyasal süreçlere katılımında olumlu ve/veya olumsuz anlamda ne derecede etkilidir? Kendi toplumumuzdan örnekler de vererek tartışınız.
4) İngiliz ve Amerikan çoğulcu geleneklerinin devlet konusuna yaklaşımları arasında ne gibi farklar vardır?

Okuma Önerileri

Robert Dahl, *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadıoğlu, Ankara: Phoenix, 2010.

Alexis De Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul: İletişim, 2016.

Tarık Şengül, "İktidar", G. Atılgan ve E.A. Aytekin (ed.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 2012, s. 41-53.

Kaynakça

Bachrach , P. (1967) *The Theory of Democratic Elitism: A critique*, Little, Brown and Company: Boston.

Bailey, M. ve Braybrooke, D. (2003) "Robert A. Dahl's Philosophy of Democracy, Exhibited in his Essays", *The Annual Review of Political Science* 6(1), s. 99-118.

Bellamy, R. (2004) "Developments in Pluralist and Elite Approaches", Nash, K. ve Scott, A. (ed.) *The Blackwell Companion to Political Sociology* içinde, Blackwell Publishing: UK, s. 17-28.

Blokland, H. (2011) *Pluralism, Democracy and Political Knowledge: Robert A. Dahl and his Critics on Modern Politics*, Ashgate Publishing: England.

Dahl, R. A. (1961) *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press: New Haven and Londra.

Dahl, R. A. (1971) *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press: New Haven and Londra.

Dowse, R. E. ve Hughes, J. A. (1972) *Political Sociology*, John Wiley & Sons: Londra, New York, Sidney, Toronto.

Dunleavy, P. ve O'Leary, B. (1987) *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, The Macmillan Press: Londra.

Faulks, K. (1999) *Political Sociology: A Critical Introduction*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Hicks, A. ve Lechner, F. J. (2005) "Neopluralism and Neofunctionalism in Political Sociology", Janoski, T., Alford, R., Hicks, A. ve Schwartz, M. A. (ed.) *The Handbook of Political Sociology: States, Civil Societies, and Globalization* içinde, Cambridge University Press: New York, s. 54-71.

Hirst, P. Q. (2005 [1989]) "Introduction", *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G.D.H. Cole, J.N.Figgis, and H.J.Laski*, Routledge: Londra (Taylor & Francis 2005 e-kitap baskısı).

Lukes, S. (2010) "İktidar ve Otorite", Bottomore, T. ve Nisbet, R. (ed.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı Yayınları: İstanbul, s. 681-725.

Nash, K. (2010) *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power*, Wiley-Blackwell: United Kingdom.

Orum, A. M. ve Dale, J. G. (2009) *Political Sociology: Power and Participation in the Modern World*, Oxford University Press: New York.

Schwarzmantel, J. (1987) *Structures of Power: An Introduction to Politics*, St. Martin's Press: New York.

Taylor, G. (2010) *Power, Ideology and Identity in an Age of Complexity: The New Political Sociolgy*, Palgrave Macmillan: UK.

Tivey, L. (1992) "Robert Dahl and American Pluralism", Tivey, L. ve Wright, A. (ed.) *Political Thought since 1945* içinde, Edward Elgar: England, s. 91-114.

Truman, D. (1959 [1951]) *The Governmental Process: Political Interest and Public Opinion*, Alfred A. Knopf: New York baskısı.

IV
MARKS* VE KLASİK MARKSİZM: TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM VE İKTİDAR ÇÖZÜMLEMESİ

ALİ RIZA GÜNGEN

Giriş

Siyaset sosyolojisi ve politik ekonomi alanlarında Marksizm kadar, ölümü ve yeniden doğuşu ilan edilen başka bir yaklaşım bulmak zordur. Sosyalizmden esinlenmiş bürokratik devletlerin çözülmesi, 1990'ların küreselleşme dalgası ve Soğuk Savaş'ın sona ermesi dolayımıyla, hem güncel siyasal alanda hem de akademik ve entelektüel bilgi üretimi alanında Marksizm kenara itilmiş ve geçmişte kalmış bir düşünce sistemi konumuna gerilemişti. Ancak siyasal ve ekonomik çalkantılarla geçen, gelişmiş ka-

* Kullandığımız alfabede yer almayan harflerin bulunduğu isimlerin Türkçeleştirilmesinde ismin okunduğu gibi yazılması geleneğine karşın Karl Marks'ın ismi Türkçedeki birçok çalışmada orijinal hâliyle ("Marx" olarak) yer almaktadır. Referanslar kısmında çalışmaların isminde herhangi bir değişiklik yapılmamakla birlikte, metin içinde "Marx" yazımı tercih edilmemiştir (yazarın notu).

pitalist ülkelerde de radikal toplumsal hareketlerin serpilmesiyle sonlanan geride bıraktığımız on yılda Marksizmin tekrar ve daha fazla tartışılmasına şahit olduk. Bilgi üretimi alanında da görülen bu değişim, Marksizmin radikal düşünce akımları içinde egemen olması anlamına gelmemiştir. Buna karşın sosyal bilimciler açısından, toplumsal çalkantılar ve hızlı dönüşümlere rağmen Karl Marks'ın düşünsel birikiminin zengin bir uğraşı ve beslenme alanı olarak her daim önemini koruduğunu belirtmek mümkündür.

Sosyoloji alanının kurucularından kabul edilen Marks'ın, kapitalist devlet ve toplumsal sınıflar ilişkisini daha iyi anlamamız açısından önemli bir katkıda bulunduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bu katkı birbirleriyle uzlaşmaz karşıtlık içinde bulunan sınıfların sivil toplum alanındaki mücadelesine yapılan vurguda ve çatışma, mücadele ve karşıtlığı toplum kuramının temel meselesi hâline getirme çabasında yatar. Siyasal iktidar ve siyasal alanın biçimlenmesini böyle bir perspektif üzerinden tartışmak Marks'ın tamamlayamadığı ancak kendisini takip edenlerin devam ettirdiği siyasal iktidar eleştirisi ve çözümlemesini ortaya koyan eleştirel bir kuram oluşturmuştur. Marksizm, siyaset sosyolojisi alanında liberal-çoğulcu ve seçkinci yaklaşımların alternatifi olarak konumlanmıştır.

Bu çalışma Marks'ın düşünsel birikimini ele alarak çalışmalarını tarihsel bir bağlama oturtuyor. Marksizmin toplumsal değişimi kavramada önemli öngörüleri olduğu tezinden hareketle Marks'ın tarih anlayışını ele alıyor. Marksizmin dogmatik ve katı yorumlarına itibar etmeyerek diyalektik ve tarihsel materyalizmi (maddeciliği) bir yöntem olarak ele almanın gerekliliğine işaret ediyor. Marks'ın, sermaye birikimini çelişkili ve krizlere gebe bir süreç olarak okumasına dikkat çekerek siyasal iktidar ve toplumsal sınıflar ilişkisine dair tartışmasını bu zemin üzerinden değerlendiriyor. Marks sonrasında yapılan katkılara girmeyerek ancak Marks'ın mirasının açtığı kanallara değinerek siyaset sosyolojisi alanında klasik Marksizm olarak konumlandırılabilecek yaklaşımın katkısını kısaca açıklamaya çalışıyor.

Tarihsel Bağlam ve Düşünsel Kaynaklar

Marks'ın düşünsel kaynaklarının Alman felsefi geleneği, Fransız sosyalizmi ve İngiliz politik ekonomisi olduğu düşüncesi yaygın kabul gören bir yaklaşımdır. Marks bu kaynaklardan yararlanmış, aynı zamanda bu yaklaşımların

ve bu bağlamdaki çalışmaların sert bir eleştirisini sunmuştur. Bir başka ifadeyle Marks kendi düşünce sistemine zemin hazırlayan filozoflar ve araştırmacıların çözümlemelerini tarihsel bir arka plan üzerinden okumuş ve düşünsel çıkmazların ya da sessizliklerin üzerine gitmiştir.[1]

Marks'ın düşüncesinin kendi ölümünü takip eden onyıllar boyunca çeşitlenerek güç kazanmasının ardında oldukça kritik bir tarihsel bağlam ve muazzam bir entelektüel çaba bulunmaktadır. 1818 yılında Rhine bölgesinde doğan Marks, Bonn ve Berlin'deki çalışmalarında Hegelci felsefeyle haşır neşir olmuş ve genç Hegelciler arasına katılmıştı. Fakat, Hegelcilerin siyasal eylemin yerini yorum ve düşünme faaliyetiyle değiştirmelerine karşı durmuştur. Ludwig Feuerbach'ın din ve idealizm eleştirisinden beslenmiş ancak toplumun geneline yönelik bir materyalist düşünme tarzı ve dönüştürücü eylem arayışına yönelmiştir. Marks'ın erken dönem çalışmalarından 1845 tarihli *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ünlü 11. Tez ("Filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, oysa sorun onu değiştirmektir.") hem Hegelci idealizme hem de Feuerbachçı materyalizme karşı mesafesini en özlü hâliyle yansıtmaktadır.

Aynı zamanda bir devrimler çağı mensubu olarak Marks'ın düşüncesinin gelişiminde sınıflar mücadelesinin eski (*ancién*) rejimleri altüst etmesinin de bir rolü olduğu muhakkaktır. 1789 Fransız Devrimi'ni takiben eşitlikçi düşüncenin daha güçlü bir şekilde Avrupa'da dillendirilmesi ve mutlakiyetçi rejimlerin yerini almakta olan siyasal sistemlerin yeni baskı biçimlerine dayanmaları ütopyacı bir sosyalizm anlayışının da yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Bu anlayış kapitalist toplumun yıkılmasını arzulamış ve yeni bir toplum düşüncesini işlemiştir ancak bu topluma nasıl ulaşılacağı sorusunu cevaplamamış, kapitalist gelişmenin yeterli bir çözümlemesini ortaya koyamamıştır. Marks ise ütopyacı sosyalizmin eleştirisini kapitalist toplumun anatomisinin incelemesine bağlayarak tarihsel gelişim ve sınıf mücadelesine dayanan bir devrim anlayışını sosyalizmin temeli hâline getirmiştir.

Marks en büyük eseri *Kapital*'de ve daha önceki birçok çalışmasında sermaye birikimine vurgu da yapmıştır. Bu nedenle ekonomik indirgemeci olduğu iddia edilmiştir. Buna göre siyasal alan bir yansımadır, gölge görüngü-

---

[1] Bu bileşenleri ilk vurgulayanlardan birisi I. Dünya Savaşı öncesindeki bir makalesinde V. İ. Lenin (1977 [1913]) olmuştur. Ayrıca bkz. aynı argümanı ayrıntılı bir Marks okuması ile birlikte dillendiren Giddens (1971).

dür; toplumsal yeniden üretimi asıl belirleyen ekonomidir. Ancak, burada disiplinlerarası ayrışma ve kompartımanlaşmanın egemenliğini ilan ettiği 20. yüzyıl toplum kuramından farklı olarak Marks'ın eserlerini verdiği dönemde toplumsal yeniden üretimin, ekonomi ile özdeşleştirilemeyecek kadar geniş bir anlam alanına sahip olduğunu eklemek gereklidir. Aslında Marks'ın çalışma zamanının çok önemli bir bölümünü ayırdığı klasik politik ekonomi eleştirisinin temel dayanak noktası da dar anlamda bir ekonomi kavrayışına esastan itirazlar barındırmaktadır. Marks siyasal ve toplumsal alanlardan ayrı olarak konumlandırılan piyasa anlayışını da eleştirmekteydi. Marks'ın klasik politik ekonomi alanına yöneltti̇ği temel eleştiri insanlar arasındaki ilişkilerin ve toplumsalın örgütlenmesine dair soruların dışarıda bırakılması, emek gücünün neden değer biçimini aldığının sorgulanmamasıydı.

Görülebileceği gibi Marks, 19. yüzyıl ortasındaki krizler ve çalkantıların içinde zengin bir düşünsel birikimi eleştirel bilgi süzgecinden geçirerek kendi felsefi yaklaşımını ve siyasal konumunu inşa etmiştir. Marksizm, Marks ve Engels'in fikirlerinden beslenen bir düşünce sistemi olarak belirgin bir tarih okumasına, sınıflı toplum analizine, sermaye birikiminin çelişkilerinin en ince ayrıntısına kadar sergilenmesine ve eleştirel bir iktidar çözümlemesine dayanır. Bu noktalarda Marks'ın kendi düşüncelerine odaklanarak yapılacak bir açıklama Marksizmin siyaset sosyolojisi içindeki konumunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Marks'ın Yöntemi

Marks'ın ayakları üzerine oturttuğunu iddia ettiği Hegelci diyalektik, tarihi *idea*'nın kendini gerçekleştirme süreci olarak konumlandırırken, Marks toplumsal dönüşüm ve değişimi somut mücadeleler üzerinden açıklamak ve tarihin seyrini bir özgürleşme mücadelesinin ifadesi olarak konumlandırmak istemektedir. Diyalektiğin bu maddeci yorumu bilimsel araştırmanın varlığını, şeylerin göründükleri gibi olmadıklarını ve anlaşılmaları için mutlaka görüngünün ötesine geçmek gerektiğini ifade ederek açıklamaktadır (bkz. Ollman, 2003). Aksi takdirde, yani toplumsal olay ve olgular kendilerini oldukları gibi açık etselerdi bir bilimsel incelemeye gerek duyulmayacağı için, görünenin arkasına geçerek altta yatan toplumsal ilişkileri anlamaya çalışmak bilimsel faaliyetin temelini oluşturmaktadır.

Bu yaklaşım kendi kavramlarına dair de bir eleştirel mesafe içermekte, kavramlar aracılığıyla düşünme ve yol alma faaliyetini çok daha zahmetli bir araştırma-anlama süreci olarak konumlandırmaktadır. Düşünsel düzeyde bir olguyu ifade etmek için kullanılan kavramın somut gerçekliği yansıtması için sürekli olarak somuta yaklaşılması ve somut gerçekliğin üzerinden bir soyutlama yapılarak kavramların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Örneğin "kapitalist devlet" bir kavram olarak kapitalist toplumsal ilişkilerin hüküm sürdüğü bir toplumsal coğrafyadaki devlet örgütlenmesini anlatmak için kullanılmaktadır.

KUTU 1. Diyalektik Materyalizm

Marks'ın kapitalizm çözümlemesinde diyalektik başroldedir. Diyalektik materyalizm esasen bir yöntemsel yaklaşım ve düşünme tarzıdır. Toplumsal gerçekliğin bütünden başlanarak irdelenmesi, unsurlarının bu bütün içindeki konumları, işlevleri ve gelişimlerinin anlaşılmasını amaçlar. Diyalektik düşünüş toplumsal alan içinde birbirine zıt gelişmelerin bir arada var olduğu ve birbirleri içine geçtiğini veri olarak almanın ötesinde çelişkiye ayrı bir önem atfeder. Bütünü oluşturan ve birbirlerine bağımlı unsurların gelişimi uyumlu olmayabilir, örneğin bir üretim tarzı olarak kapitalizm birçok çelişkiyi bağrında barındırarak varlığını sürdürür. Bu çelişkilerin gelişimi aynı zamanda kapitalizmin sonunu getirebilecektir. Bir süreç boyunca gerçekleşen hareket yani niceliksel değişimler bir noktada niteliksel değişimlere yol açabilir ve bu an sonrasında anlaşılması gereken yeni bir süreç söz konusu olacaktır. Marks diyalektik düşünceyi toplumsal bilincin ve davranışlarımızın arkasında yatanın toplumsal üretim ilişkileri gibi somut ve maddi olgular olduğuna ilişkin maddeci bir tarzda ele almış ve kullanmıştır.

Ancak hem tarihsel olarak bir devletin dönüşümü ve yeniden yapılanmasının getirdiği miras hem de kapitalist devletin başka coğrafyalarda ve farklı toplumlarda daha farklı bir yapılanma sergileyebilmesi nedeniyle bu soyutlamanın tek başına bir anlam taşıması oldukça zorlaşmıştır. Ayrıca kapitalist devletin toplumsal alana ve gündelik hayatlarımıza nüfuzu da örneğin 19.

yüzyıla göre oldukça artmıştır. Bu nedenle kavramın sözü edilen farklılaşma ve dönüşümün farkında bir gözle yeniden ele alınması ve somut gerçekliği yansıtan bir soyutlamanın yapılması gerekmektedir. Bu soyutlama, anlaşılabileceği gibi tek bir sefere mahsus değildir ve süreklilik arz etmelidir. Dolayısıyla görünenin ardında yatan ilişkiler ağının anlaşılmasına yönelik bir çabanın somut ve soyut arasında sürekli bir yolculuk sayesinde gerçekleşmesi beklenmelidir.

Marksizmin Sovyetik ve Ortodoks yorumları, diyalektik materyalizmin toplumun gelişme yasalarının anlaşılmasını sağlayan bir bilim olduğu konusunda ısrarcıyken, yukarıda da bahsedilen eleştirel bir yaklaşım, ancak eğilimlerden söz edilebileceği ve toplumsal dönüşümün anlaşılması konusunda kesin ve değişmez yasalardan bahsedilemeyeceği görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Bu ikinci anlayış diyalektiği karşıt eğilimlerin ve çelişkilerin işleyişinin incelenmesi olarak konumlandırırken, toplumsal olanın çözümlenmesi konusunda da yöntemsel bir açılım sunmaktadır. Nasıl sermaye birikiminin anlaşılması birbirine karşıt eğilimlerin bir arada var olduğu bir üretim sürecinin analiziyle mümkün oluyorsa, toplumsal alanın tahayyülü de bu çelişki ve karşıt eğilimlerin sürekli bir arada bulunduğu bir yeniden üretim süreci olarak anlaşılabilecektir. Dolayısıyla diyalektik yöntem, toplumsal gelişmenin belirli bir tarihsel ereğin açılımı, toplumsal dönüşümün de hâlihazırda ortaya konmuş toplum yasalarının doğrulanması olarak algılanmasının önünde engel oluşturur. Açık uçlu bir sorgulamanın gerekliliğine işaret ederek üretim sürecinin örgütlenmesi, buradan kaynaklanan çelişkiler ve bunların damga vurduğu sınıfsal konumların anlaşılmasını önemser.

Tarih ve Toplum

Sınıf mücadelesi ile iktidarın aldığı biçimler arasındaki ilişki Marksizmin temel meselelerinden birisi olmuştur. Marks ve Engels için tarihin itici gücü sınıf mücadelesidir. Daha önce taslağı oluşturulmasına karşın ilk kez Avrupa'da 1848 Devrimleri sırasında basılan *Komünist Manifesto*'da Marks ve Engels, "bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir" (2008: 22) tespitiyle tarihin, sınıflar üzerinden okunmasını salık veriyorlardı. Bütün işçilere yapılan birleşme ve kendilerini sömürenleri alaşağı etme yö-

nündeki çağrı, komünist mücadelenin temel amacının bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmak olduğu ilanıyla bir arada yer almaktaydı.

> Daha önce de gördüğümüz gibi bugüne kadarki her toplum biçimi, ezen ve ezilen sınıfların karşıtlığına dayanmıştır. Gelgelelim bir sınıfı ezebilmek için ona hiç değilse kölece varoluşunu güç bela sürdürebileceği koşulları sağlamak gerekir. Serflik döneminde serf kendini komün üyesi durumuna yükseltmiş, küçük burjuva da feodal mutlakiyetin boyunduruğu altında bir burjuva durumuna yükselmeyi becermişti. Oysa modern işçi sanayinin ilerlemesiyle birlikte yükseleceği yerde her geçen gün kendi sınıfının koşullarının altına düşer. İşçi sefilleşir ve bu sefalet nüfustan da zenginlikten de daha hızlı gelişir.
>
> İşte bu noktada burjuvazinin artık toplumun hâkim sınıfı olamayacağı ve kendi sınıfının varoluş koşullarını öncelikli yasa olarak topluma dayatamayacağı apaçık ortaya çıkar. Burjuvazi yönetmekten acizdir, çünkü kölesine bu kölelik koşullarında bir varoluşu bile sağlayamaz, çünkü kölesinin öyle bir duruma düşmesine yol açar ki kölesi onu besleyeceği yerde o kölesini beslemek zorunda kalır. Toplum artık burjuvazinin hâkimiyeti altında yaşayamaz, başka bir deyişle burjuvazinin yaşamı artık toplumla bağdaşmaz (Marx ve Engels, 2008: 32).

Marks, sınıf mücadelesinin geldiği aşamada burjuvazinin egemenliğinin sonunun yakın olduğuna, burjuvazinin kendi mezar kazıcılarını ürettiğine inanmaktaydı. Marks eşitsizliğin hüküm sürdüğü sivil toplum alanında üretim araçlarıyla *girilen mülkiyet ilişkisi üzerinden*, daha genel bir ifadeyle toplumsal üretim ilişkilerinde edinilen konum bağlamında bir sınıf tanımını uygun görmekteydi. Buna göre toplum, liberal bir perspektiften anlaşılabileceği gibi bireylerin gönüllü olarak, örneğin bir sözleşmeyle, bir araya geldikleri ve yönetme haklarını bir egemene ya da devlete teslim ettikleri bir alan olmaktan ziyade, üretimin toplumsal örgütlenmesi ve bunun getirdiği eşitsizlikler nedeniyle farklı çıkarları olan sınıfların birbirleriyle mücadele içinde bulunduğu ilişkiler alanıydı. Sınıf mücadelesi, bu nedenle, süreklilik arz eden ve doğurduğu sonuçlar itibarıyla da toplumu kimin, nasıl yöneteceğinin belirlendiği süreçti.

Tarih ve topluma bu tarz bir yaklaşım toplumsal değişimi kavrayışı açısından teleolojik (erekbilimsel) olmakla eleştirilmiştir. Marks ve Engels'in yazılarında yer alan, burjuvazinin egemenliğinin sonunun geldiğine dair sarsılmaz inanç ve proleter devrimleri aracılığıyla sınıflı toplumun ortadan kalkacağı

yolundaki vurgular, bu eleştirilerin temel malzemesini oluşturmaktadır. Ancak daha önemli olan nokta Marks ve Engels'te zaman zaman rastlanan, en kısa ve özlü ifadesini ise Marks'ın 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* çalışmasına yazdığı Önsöz'de bulan tarih okuması ve toplumsal devrim düşüncesinin, mekanik bir tarih anlayışı önermesidir:

> Gelişimlerinin belirli bir düzeyinde toplumun maddi üretici güçleri o zamana kadar içinde yer aldıkları var olan üretim ilişkileri ya da –aynı şeyin hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan– mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişme biçimlerinden çıkıp zincirlerine dönüşürler. Böylece bir toplumsal devrim dönemi başlar. Ekonomik temeldeki değişimler bütün devasa üstyapının er ya da geç dönüşümüne yol açar.
>
> Bu dönüşümleri ele alırken doğa biliminin kesinliğiyle belirlenebilecek üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanın bu çatışmanın bilincine vardığı ve mücadele ettiği yasal, siyasal, dinî, estetik ve felsefi – kısaca ideolojik biçimler arasında her zaman bir ayrım yapılmalıdır. Bir birey hakkındaki düşüncemiz onun kendisi hakkında ne düşündüğüne dayanmadığı gibi böyle bir dönüşüm dönemini de kendi bilinciyle yargılayamayız; aksine bu bilinç maddi yaşamın çelişkilerinden, toplumsal üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmadan kalkarak açıklanmalıdır. Hiçbir toplumsal düzen, yeterli olduğu bütün toplumsal üretici güçler gelişmeden ortadan kalkmaz ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri varoluşlarının maddi koşulları eski toplumun kendisinin bağrında olgunlaşmadan asla eskilerin yerini almazlar.
>
> Bu nedenle insanlık kendi önüne sadece çözüme kavuşturabileceği sorunları koyar; çünkü, yakından bakıldığında sorunların kendisinin ancak çözümün maddi koşullarının hâlihazırda mevcut olduğu ya da en azından oluşum aşamasında bulunduğu zamanda oluştuğu fark edilecektir (Marx, 2000c: 425-426).[2]

Marks ve Engels'in külliyatı dikkate alınmadan bu paragraflar üzerinden yapılan yorumlar Marksizmin (teknolojik ya da ekonomik) indirgemeci ve mekanist bir tarih kavrayışına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Hakikaten de üretici güçler ve üretim ilişkilerinin çatışması ve bunun toplumsal devrimlere yol açması, takiben yeni bir üretim tarzının yerleşmesi ve bir süre sonra yeniden üretici güçlerin üretim ilişkileriyle çatışmaya girmesi üzerinden bir

---

[2] Çeviri yazara ait.

okuma, tarihi (köleci, feodal, modern burjuva üretim tarzları olarak da kavranan) belirli aşamaların geçildiği düz bir çizgi gibi resmetmektedir. Bu okumanın bir uzantısı da kapitalist üretim tarzında, üretici güçlerin gelişmesinin ulaştığı aşamanın kapitalist üretim ilişkileriyle çatışmaya girdiği ve bu çatışmanın yoğunlaşan antikapitalist mücadele ve bir devrimler çağını beraberinde getirdiğidir.[3]

Ancak tarihin maddeci okuması bu tarz bir mekanik kavrayışa sığacak kadar yüzeysel değildir. İlkin, Marks çeşitli kereler tarihi insanların yaptığını ve tarihsel akışın insan eylemliliğinden ayrı olarak kavranamayacağını vurgulamıştır.

> *Tarih, hiçbir şey* yapmaz, "muazzam bir refaha sahip" değildir, "savaşları başlatmaz"'. Bunları yapan, sahip olan, savaşan, insan, gerçek yaşayan insandır; "tarih" insanı *kendi* tikel çıkarları için kullanan *ayrı bir kişi değildir; tarih* kendi amacı peşinden giden insan etkinliğinden *başka bir şey* değildir (Marks'tan aktaran Eagleton, 1999: 47).[4]

İkinci olarak Marks, insan eylemliliğinin "verili ve geçmişten kalan koşullar" (2003: 14) altında gerçekleştiğini ve geçmişin ağırlığı ile davranış kodlarının hâlihazırda eyleyenler üzerine çöktüğünü belirtir. Bu nedenle Marksist bir tarih okuması, tarihi belirli bir amaca doğru ilerlermiş gibi resmetmektense tarihsel eylemin geçmişin kodlarını yeniden üretmesi ihtimalini göz önünde bulundurmak, "yeni" olan hakkında ütopyacı olsun olmasın kesin nitelemelerden kaçınmak zorundadır.

Bu tarz bir yorum Marks'ın ölümünden sonra zamanın sosyal demokratlarında hakîm olan ve 20. yüzyılda egemen kılınmış Ortodoks Marksist kavramsallaştırmalara karşı çıkar görünmektedir. Marks'ın ilerlemeci ve teleolo-

---

[3] Burawoy ve Wright (2006: 463-464) Marksizmin temel iddialarından birisi olarak gördükleri bu yoğunlaşan antikapitalist mücadele düşüncesine Marksizmin temel tezi olarak görülemeyecek iki iddianın eşlik ettiğini belirtmektedir. Birincisi kapitalizmin aşamalı biçimde olmaktan ziyade bir kopuş şeklinde ortadan kaldırılacağı ve bunun zamansal olarak son derece yoğunlaşmış bir tarihsel dönemde gerçekleşeceği, ikincisi bu kopuşun devletin demokratik olarak elde edilmesine değil devlet aygıtının şiddet yoluyla tasfiyesine dayanacağı iddiasıdır. Bu iddialar aslında II. Enternasyonal'den kopan 20. yüzyıl erken dönem Marksistlerinin düşüncelerine dayanmaktadır. Marx geçiş ve devrim üzerine ayrıntılı bir açıklama sunmamış; ancak, Lenin, Trotsky ve Gramsci gibi devrimciler örgütlenme, mücadele ve sosyalizme geçiş sorunları üzerine önemli katkılarda bulunmuştur. İlk elden okumalar için bkz. Lenin, 1995; Trotsky, 1990.

[4] Çeviri yazara ait.

jik yorumlara olanak sağlayan belirlenimciliği, tarihin yasalarından bahsetmesine karşın şiddet, kopuş ve insan eylemliliği ile toplumsal ilişkilerin biçimlenmesi düşüncesi farklı tarih okumalarına da olanak sunmaktadır. Örneğin *Kapital*'de sermaye ilişkisinin tarihselliğini tartıştığı İlkel Birikim bölümünde, sermaye ilişkisinin yaygınlaşması için gerekli koşulların ancak emekçilerin üretim ve geçim araçlarından zorla koparılması, ortak alanların çitlenmesi, emeğin alınıp satılan bir meta hâline gelmesi ve yasal düzenlemelerin buna eşlik etmesi sayesinde ortaya çıktığından bahsetmektedir. Burada tarihin akışı bir yasanın doğrulanması şeklinde değil toplumsal grupların ve sınıfların mücadelesinin büründüğü biçim olarak görülmelidir.[5] Ancak Marks'ın tarihsel materyalizmi indirgemeci ve mekanik yorumlara açık kapı bırakmaktadır. Burada önemli olan, mücadeleye yapılan vurgunun aşamacı ve doğrusal bir tarih anlayışına ne kadar dayanak sağlayabildiğidir.[6]

Çelişkili Bir Süreç Olarak Sermaye Birikimi

Marks sermayenin bir toplumsal ilişki olarak çelişkili bir nitelik sergilediğini gösterdiği *Kapital*'de meta biçimini çözümleyerek anlatısına başlar. Kapitalist toplumda refah, muazzam bir meta birikimi şeklinde kendisini göstermektedir. Metanın ikili bir karakteri bulunmaktadır: Belirli insan ihtiyaçlarını karşılaması bağlamında bir kullanım değeri ve diğer metalarla değiştirilebilir olması nedeniyle bir değişim değeri.

---

[5] Marx'ın kendi çalışmalarındaki bu yöntemsel noktaya ek olarak Marx'ın Önsöz'ünün egemen yorumuna karşı Marksistlerin kendi çabalarından da bahsetmek gerekmektedir. En bilinen örneği İngiliz Marksist Tarihçiler Okulu olmakla birlikte birçok eleştirel sosyal bilimci ekonomik indirgemeci ya da mekanik bir tarih anlayışını reddetmiş, aşağıdan tarih okuması önermişlerdir. Başka bir ifadeyle yönetenlerin ve seçkinlerin düşünce ve eylemlerine değil, alt sınıfların ve özellikle işçi sınıfının gündelik yaşamının örgütlenmesine, deneyimlerine ve direniş ve mücadelelerine odaklanarak bir tarih anlatısı geliştirmek gibi zorlu bir göreve soyunan bu tarihçiler Marx'ın tarih yaklaşımının tek boyutlu olarak ele alınamayacağını ortaya koymaktadır (bkz. Kaye, 1995). Kültür, örgütlenme, ahlak ve toplumsal dönüşüm gibi alanlardaki incelemelerinde İngiliz Marksist Tarihçiler ekonomik indirgemeci yorumlar karşısında tahakküm ve direniş kodlarını sergilemeyi ve insan eylemliliğini tüm karmaşıklığı içinde tarihsel bağlamında çözümlemeyi amaçlamışlardır.

[6] Marksizmin bu sekülerleştirici yanı ve Marksist yöntem; tarihe bakış açısından oldukça verimli sonuçlar da doğurabilmiştir. Tarihin, bir amacın gerçekleşmesi doğrultusunda hareket ettiği anlayışına ve 20. yüzyılın başında Marksistlerde egemen olan dinginciliğe (*quietism*) karşı, örneğin Walter Benjamin'in Marx'ı da eleştirerek yeni bir tarih kavrayışı önermesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Refahın birikimi ile üretimin örgütlenmesi arasındaki ilişki klasik politik ekonomicilerin sorunsallaştırdığı alanlardan birisi olmuştur. Hızlı bir zenginlik artışı ile refahın özel ellerde birikimi toplumsal düzenin dönüşümünün sorgulanmasına da zemin teşkil etmiştir. Klasik politik ekonomi sadece değerin kaynağının emek olduğunu göstermekle kalmamış aynı zamanda devlet ve piyasa arasındaki ilişkilerin yeniden kurgulanması konusunda da önerilerde bulunmuştur. Klasik politik ekonominin Marks tarafından eleştirisi ise kapitalist üretime içkin çelişkileri vurgulamıştır (bkz. Marx, 1996). Marks'ın bu noktadaki en önemli katkısı emeğin değerin kaynağı olarak görülmesi gerektiğini eleştirel bir çerçevede dillendirmesi ve emeğin neden değer biçimini aldığını sorgulamasında yatmaktadır.

Kapitalistin elindeki metanın değerindeki değişim, kapitalistin üretim sürecinde kullandığı bir metadan ileri gelmektedir. Bu meta biricik özelliğiyle emek-gücüdür. Emek-gücünün metalaşması tarihsel olarak iki anlamda serbestleşmeyi şart koşmaktadır: Birincisi emek gücünün üretim araçlarının mülkiyetinden azade hâle gelmesi yani emekçinin üretim araçlarına sahip olmaması durumu; ikincisi ise emekçinin kendi emek-gücünün kullanımı hakkına sahip olması ve emek-gücünü kime kullandıracağına karar vermesi (bkz. Marks, 1996). Yaşamak için emek-gücünü satmak dışında bir seçeneği olmayan emekçinin içinde bulunduğu bu durum --emek-gücünün *bir meta olarak* alınıp satılması durumu– ve ücretli emek, kapitalizmin temelinde yatmakta ve özsel koşulu olarak görünmektedir. Bu analiz dolaşım alanının ötesine giderek emek-gücünün üretim sürecinde kullanılması ve üretim sürecinin örgütlenmesini anlamayı gerektirmektedir. Ayrıca bir metanın değerinin ancak onu üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zaman ile ölçülebileceği ifade edilmektedir.

Marks, sermaye birikimini ve toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimini çelişkili bir süreç olarak konumlandırır. Kapitalistin amacı emekçiden daha fazla artı değer çekmek ve kâr oranını arttırmaktır. Emek-gücünün işe koşulmasının kapitalist açısından başka bir anlamı bulunmamaktadır. Marks'ın (1996) sermaye formülünün uzantısında incelediği kâr ve sömürü oranları kapitalistin ya da kapitalistin emrindeki bir teknokratik zümrenin emek sömürüsü koşulları üzerine sürekli mesaiye kalmak durumunda olacağını işaret etmektedir. Rekabet koşullarında daha ucuza mal etmek için sermaye sahibinin daha fazla sabit sermaye yatırımında bulunması gerekecektir.

KUTU 2. Sermayenin Genel Formülü

Para ile sermaye Marksist terminolojide farklı kavramlardır. Paranın tarihsel olarak ortaya çıkışı diğer metaların değişim değerini göstermek için kullanılan biricik bir metanın ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Para-biçiminin kendisi aynı zamanda dolaşım alanında eşdeğer metaların değişimi algısı yaratarak üretim sürecinin görünmez kılınmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak metaların dolaşımı alanının eleştirel bir analizi araştırmacıyı metaların üretimi alanına odaklanmaya ve bir ilişki olarak sermayenin kavranmasına da götürebilecektir. Sermaye daha fazla değer biriktirme amacıyla paranın kullanıldığı bir ilişki ve süreçtir. Sermayenin hareketi sırasında bir dizi metamorfoz gerçekleşmektedir. M-P-M (meta-para-meta) devresi paranın kullanım değeri elde etmek için harcanmasını ifade ederken P-M-P (para-meta-para) satmak üzere satın almayı göstermektedir. Marks'ın *Kapital*'in I. Cildinde açıkladığı üzere kapitalist daha fazla kazanmak için satın alır. Sermayenin genel formülü, yani P-M-P' (ya da üretimin de gösterildiği uzun versiyonuyla P-M...Ü...M'-P') kapitalist tarafından alınan metanın üretim sürecindeki dönüşümle daha fazla bir değer barındıran meta hâline geldiğini göstermektedir.

Sabit sermaye olarak makine ve hammaddelerde cisimleşmiş emeğin, değişken sermaye olarak emek-gücüne, canlı emeğe oranla artması sermayenin organik bileşiminde bir artış anlamına gelecektir. Artı değerin çekip çıkartılmasının gereksindiği yeni yatırım, sömürü oranının artmasına karşın kâr oranının düşmesi ile sonuçlanabilir.[7]

Üretim süreci çelişkilerle örülü ve üretim sürecindeki aktörlerin eylemlerinin bir sonraki uğrakta birçok engeli hem aştığı hem de yeni engeller yarattığı karmaşık bir süreçtir. Tekil kapitalist, Marks'ın anlattığı üzere daha fazla

---

[7] Marks kâr oranlarının düşme eğilimi yasasını *Kapital*'in III. cildinde (1991) III. bölümde açıklamıştır. Bu eğilim karşı eğilimlerle birlikte ele alınmalıdır. Kâr oranlarının düşme eğilimine, karşıt eğilimlerin harekete geçirilmesi sonucu göreli olarak uzun süreli ekonomik genişleme ve artan yatırım oranları kaydedilebilir. Ancak kriz çelişkili bir süreç olarak sermaye birikiminin kaçınılmaz sonucudur. Önemli olan nokta krizlerin de yeni koşullar altında sermaye birikimi temposunun artmasına olanak sunmasıdır (Marks'ın kriz anlayışı konusunda ayrıntılı değerlendirme için bkz. Clarke, 2009; değer kavramına ilişkin bkz. Saad-Filho, 2006).

yatırım ve daha fazla kâr peşinde koşarken kâr oranlarının düşme eğilimiyle karşı karşıya kalabilir. Buna karşı kapitalistin uygulayacağı stratejiler hem mutlak (çalışma saatlerini arttırmak ya da iş gücünü genişletmek) hem de göreli artı değeri (yeni üretim yöntemleri, örgütsel ve teknolojik değişiklikler aracılığıyla) arttırmak için önlemler barındırabilir. Bu önlemlerin başarısı da kâr oranlarının düşme eğilimi yasasına rağmen karşıt eğilimlerin harekete geçirilmesi gibi sınıf mücadelesinin seyrine ve alacağı biçimlere bağlı olacaktır.

Buradaki temel çelişki kapitalistin daha fazla kar elde etmek için emek gücünü fiziksel sınırları zorlayacak kadar fazla sömürmek zorunda olmasında yatar. Yeni kârlı birikim olanakları yaratmak doğrultusunda biteviye çaba gösterilmesine karşın bizzat sermaye sahiplerinin uygulayacağı stratejiler zamanla kârlılık önünde bir engel teşkil edebilir. Sermaye birikimi sürecine dair bu kısa özet, iki önemli noktanın altını çizmemize yardımcı olacaktır. Birincisi, Marks'ın en şematik şekliyle ve tekil kapitalist üzerinden yaptığı tartışmanın dahi (*Kapital*'in II. ve III. ciltlerinde resim karmaşıklaşır, çok sayıda etken devreye girer, bkz. Marx, 1991; 1992) üretim sürecinin örgütlenmesi ve toplumsal üretim ilişkilerine dair vurgularının dar anlamda üretim ya da "ekonomi" olarak kodlanmasının önünde engel teşkil etmesidir.[8] Kâr oranının seyrinden, emekçinin üretim araçlarından koparılmasına kadar birçok unsur sınıf mücadelesinin aldığı ve alacağı biçimleri analize dâhil eden, dolayısıyla açık uçlu olmak zorundaki bir kavrayışı işaret eder.

İkincisi ise sermayenin sürekli genişlemesinin ve sürekli yeni kârlı yatırım alanlarına akması gerekliliğinin sermayeyi tanımlayıcı olmasıdır. Ancak bu genişleme ve birikim kendiliğinden gerçekleşmemektedir. Görünürde insanlar emek güçlerini sözleşme karşılığı ve özgürce satmaktadırlar. Emek gücünün "özgürlüğü" kapitalist üretim tarzında soyut bir kavrayışla ekonomi-dışı zor kullanımının olmadığı, ekonomi alanının siyasal iktidardan ayrı olduğu anlamına gelecektir. Ekonomi ve siyaset arasında görünürdeki ayırım kapitalizmin kurucu bir özelliğidir. Kapitalist devlet bu sayede toplumsal üretim

---

[8] Marks'ın *magnum opus*'u *Kapital*'in bitirilmemiş bir çalışma olduğu belirtilmelidir. Marks'ın ölümünden sonra yayımlanan II. ve III. Ciltler Engels tarafından Marks'ın yazılarından derlenmiştir. Marks'ın çalışmasının ilk taslaklarında dünya pazarı ve devlet üzerine de kitaplar yazmayı planladığı bilinmektedir (*Kapital*'in yazım aşamasına ve Marks'ın kavramlarının gelişimine dair bkz. Rosdolski, 2012)

ilişkilerinin aldığı başka biçimlerle olan içsel ilişkilerine karşılık tarafsız bir entite ya da bağımsız bir biçim olarak görünmektedir (bkz. Clarke, 1992; Wood, 2000 ve 2005).

Bu iki önemli nokta (toplumsal üretimin "ekonomi" ile sınırlı olmadığı ve ekonomi ve siyaset arasında bir ayrım olduğu görüntüsü) Marks'ı takip edenlerin de çokça üzerinde durduğu gibi toplumsal alanın anlaşılmasında sadece bölüşüm ilişkilerinin ve tüketim kalıplarının incelenmesinin yeterli olmayacağını ima etmektedir. Toplumsal üretim ilişkilerinin geniş tanımı üretim ve bölüşüm ilişkilerini kapsamaktadır. Görünenin ardına geçmek ve tarafsız olarak görünen (öyle oldukları iddia edilen) siyasal kurumların toplumsal alanı ve onun bir parçası olarak ekonomik faaliyeti biçimlendirmesini anlamak elzemdir. Sermaye birikimi sürecinin çelişkileri toplumsal alanı dikey olarak kesmekte ve toplumsal sınıfların biçimlenmesine de etki etmektedir. Toplumun bilgisini üretmek, dar bir şekilde kavranan sınıfları, sınıf konumlarını tespit etmenin ötesine geçmek anlamına gelmeli, toplumsal alanın tahayyülünü ve kurulmasını, bu alanın bileşenlerinin siyasal iktidar mücadelesini açıklamayı gerektirmektedir.

İktidar ve Toplumsal Sınıflar

Marks'ın erken dönem çalışmalarından *Yahudi Sorunu Üzerine* (2000a) adlı eserinde de belirttiği gibi insanın siyasal hak ve özgürlük için mücadelesi belirli toplumsal grupların siyasal özgürleşmesi ile sonuçlanabilirdi. Ancak siyasal eşitlik ve temel haklar, insan özgürleşmesini beraberinde getirmiyordu. Aksine sivil toplum alanında, Marks'ın politik ekonomi eleştirisi yaparken de vurguladığı üzere, toplumsal üretim ilişkilerinden kaynaklanan eşitsizlikler karşısında siyasal ve kamusal alan, birer eşitlik görüntüsü alarak bizzat bu eşitsizliğin yeniden üretilmesine katkı sunmaktaydı. Bu temel öngörü ve tespit, Marksizmin iktidar sorununa nasıl yaklaştığını kavramak açısından kritik öneme sahiptir. Bir şeyin üzerindeki iktidarın (*potestas*) kullanılması ve örgütlenmesi sadece sivil toplum alanında hâkim sınıfların istekleri doğrultusunda dönüşümlerin gerçekleşmesi anlamına gelmemektedir. Üretim ilişkilerinin zeminini oluşturduğu çelişkiler ve süregiden sınıfsal mücadelenin bir iktidar çözümlemesi için incelenmesi gerekmektedir. En yalın hâliyle ifade edilecek olursa siyasal alanda bireylerin eşitliğinin sağlanması ve sınıf konumlarından

ya da daha genel bir ifadeyle sivil toplumun eşitsizlik alanından bağımsız bir siyasal katılımın (siyasal özgürleşmenin) mümkün olduğu anlayışı, kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimi için oldukça önemlidir. Hâkim sınıf, kendi iktidarını toplumun bir şeyi yapabilme gücü, kadir olma durumu (*potentia*) olarak göstermek durumundadır.

Marksizme içkin olan bu vurgular özellikle Antonio Gramsci'nin hegemonya analizinde ve daha sonra Nicos Poulantzas'ın kapitalizmde siyasal alanın incelemesini sunmayı taahhüt eden çalışmalarında derinleştirilmiştir. Neo-Marksizm olarak da adlandırılan bu ve benzeri çalışmalar büyük oranda Marks'ın vurguları üzerinden çağdaş gerçekliği yorumlama ve siyasal eylemlilik için bir kılavuz oluşturma arayışının sonucudur. Aynı zamanda Marksist diyalektik ve tarihsel materyalizm yönteminin yeniden yorumlanarak bilgi üretimi sürecinin mihenk taşı hâline getirilmesini ifade etmektedir.

Marksizm içindeki tartışmaları göz ardı etmeksizin Marks ve Engels'in yazdıkları üzerinden iktidar ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiye dair genel bir çerçeve çizmek mümkündür: İktidar, üretici güçlerin denetimini elinde bulunduran, toplumsal üretimin örgütlenme tarzı nedeniyle daha fazla olanağa sahip olan hâkim bir sınıfın elindedir. Marks'ın *Alman İdeolojisi* çalışmasında (2000b) belirttiği üzere dönemin hâkim düşünce sistemi egemen sınıf tarafından biçimlendirilmektedir. Bu hâkim sınıf toplumsal artığa el koymakta, elindeki aygıtlar ve gücü sayesinde döneminin ideolojisini biçimlendirmektedir. Tarih boyunca hâkim sınıf karşısında ezilen bir sınıf bulunmuştur. Kapitalist çağda bu ikilik en net biçimde üretim araçlarına sahip olan sınıfı tanımlayan *burjuvazi* ve yaşamak ve kendi emek gücünü yeniden üretmek için emek gücünü satmak dışında bir seçeneği olmayan emekçilerden oluşan sınıfı tanımlayan *proletarya* terimleri ile ifade edilebilir. Siyasal iktidarın hâkim sınıfın elinde olduğu anlayışı ve devletin bir araç olarak anlaşılması, devletin burjuvazinin yürütme komitesi olarak görülmesine kadar uzanmıştır (bkz. Marx ve Engels, 2008).

Ancak Marksistler aynı zamanda tarihsel bağlam ve yerleşik, yapılandırılmış toplumsal ilişkilere odaklanırlar. "Yapılandırılmış" toplumsal ilişkiler karşılıklı kırılganlıkları ve kapasiteleri barındırırlar ve iktidar çözümlemesi toplumsal ilişkilerin süreğenliğinin sağlanması ve yeniden üretiminin mekanizmalarını ele almak durumundadır (Jessop, 2006). Bu yapısalcı iktidar kav-

rayışı, muktedir olmak ile onun karşısında olmak konumlarına yerleşmiş toplumsal sınıflar varsayımına dayanmaktadır. Bu tarz bir görüş siyasal iktidarı sadece egemen sınıfın aracı olarak tanımlamamakta, devletin yapısal olarak sermaye birikimi koşullarının yeniden üretimi için örgütlendiği temel perspektifinden hareket etmektedir. İlk olarak değinilen araçsalcı bakışın yanında bu tarz bir yapısalcı duruş Marks'ın başka birçok çalışmasında yerini almıştır (krş. Nash, 2010). Bu iki anlayış (araçsalcı ve yapısalcı) açık bir dille ifade edilmesine ve Marksizmin birçok yorumunda baskın bir karakter taşımasına karşın toplumsal iktidarın devlet aygıtının biçimlenmesine ve devlet iktidarının kullanımına olan etkisinin dolayımlı olduğunu hatırlamak gereklidir. Aslında bu tarz bir hatırlatmayı yine Marks özellikle somut gelişmeleri değerlendirdiği çalışmalarında yapmakta ve daha ilişkisel bir bakışa olanak tanımaktadır. Toplumsal üretim ilişkileri ya da başka bir ifadeyle kapitalist üretim tarzının örgütlenmesi nedeniyle sivil toplum alanında daha fazla olanağa ve kendi arzu ettiği durumu yaratma kapasitesine sahip görünen bir sınıfın devlet aygıtını istediği gibi kullanması ancak belirli bir bağlam içinde gerçekleşebilir. Bu dolayımlar ve bağlam nedeniyle yapılandırılmış ilişkilerin, beklenen işlevlerini yerine getirememe ihtimalleri de düşünülmelidir. Bu tarz bir yaklaşım devlet aygıtının ve sınıf iktidarının daha karmaşık ve gerçekçi bir resminin çizilmesini de mümkün kılmaktadır.

Örneğin *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adı altında topladığı değerlendirmelerinde Marks, siyasal temsilcileriyle birlikte sayısız toplumsal grubun ve sınıf bileşeninin olayların akışına bağlı olarak devinen konumlarını sergilemeye çalışır. Burjuvazi içindeki kendini kralcı-cumhuriyetçi hizipler üzerinden ifade eden bölünmeler ve hâkim sınıfın yönetememesi olgusunun arka planı oluşturduğu 19. yüzyılın ortasındaki Fransa'da keskin bir siyasal mücadele sürmekteydi. İşçi sınıfı direnişi ve mücadelesinin bastırılması sürecinde ve bunun sayesinde kendini toplumsal sınıfların üzerinde ve onlardan bağımsız bir yönetici olarak gösteren Louis Bonaparte giderek iktidarı elinde toplamaya başlamıştı. Marks, bahsedilen eserinde güncel bir politika takipçisi olarak hem Fransa'daki sınıf mücadelesine dair gözlemlerini hem de bu çatışmalı ortamda devlet aygıtının ve parlamento gibi kurumların Bonaparte altında yeniden biçimlenmesini ya da işlev değiştirmesini anlatır. Bu anlatıda, nihai olarak kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimine hizmet eden bir figür olsa da Bonaparte sınıflar üstü bir konum sergilemeye çalışmakta ve

sınıf mücadelesinin büründüğü biçimler nedeniyle bu projesinde de çelişkili bir başarıya ulaşmaktadır.

> Kendini toplumdan bağımsız kılan bir yürütme gücü olarak Bonaparte misyonunun "burjuva toplumunun" güvenini sağlamak olduğunu hissediyor. Ama bu burjuva takımının gücü orta sınıftır. Onun içindir ki kendisine, bu sınıfın temsilcisi gözüyle bakıyor, ve bu anlayışla kararnameler yayınlıyor. Ama Bonaparte'ın kendisi bir şeyse eğer, bu, orta sınıfın siyasal etkinliğini kırdığı ve her gün de kırmakta olduğu içindir. Onun içindir ki kendisini orta sınıfın siyasal ve edebi gücüne karşı hasım olarak görüyor. Ama burjuvazinin maddi gücünü korumakla, onun siyasal gücünü yeniden yaratıyor... Aynı zamanda Bonaparte, köylülerin ve genel anlamda halkın, burjuva toplumu içinde alt sınıflara mutluluk getirmek isteyen temsilcisi olmak sıfatıyla, kendini burjuvaziye karşı görüyor... Ama Bonaparte kendisini her şeyden önce... lümpen-proletaryanın temsilcisi olarak 10 Aralık derneğinin başkanı olarak görüyor.
>
> Adamın bu çelişik görevi, onun hükümetinin çelişkilerini kimi kez şu ya da bu sınıfı kazanmaya kimi kez de aşağılamaya çalışan ve en sonunda bütün sınıfları kendisine karşı ayağa kaldıran anlamsız o yanı bu yanı yoklayışlarını açıklıyor (Marx, 2003: 112).

Bu bağlamda, Marks iki sınıfın (burjuvazi ve proletarya) inatçı keçiler gibi siyaset köprüsü üstünde kafa kafaya gelmesinden değil de, çok aktörlü bir siyaset sahnesinin doğaçlama oyunlarla süslü karmaşık dramaturjisinden bahseder. Marks için siyasal iktidarın yoğunlaşmış ifadesi olarak devlet, bu çalışmasında egemen sınıfın "yürütme komitesi" değil kendi dinamiklerine de sahip bir ilişkiler ağı olarak görünmektedir. Bu farklılaşma ve Marks'ın çalışmalarında siyasal iktidarın farklı görünümlerine alan tanıyan çözümlemeler, 20. yüzyıl Marksistleri tarafından devlet aygıtının "göreli özerkliği" tartışmasında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Görülebileceği gibi siyasal iktidarın nasıl anlaşılabileceği konusunda Marks'ın kendi çalışmalarında hem araçsalcı, hem yapısalcı hem de ilişkiselci olarak anlaşılabilecek değerlendirmeleri bulmak mümkündür. Ancak bunları akademik bir gruplandırmaya tabi tutarak (bkz. Dunleavy ve O'Leary, 1987) Marksist siyasal iktidar çözümlemesini sığlaştırmaktansa, eleştirel yöntemi Marks'ın yazıları için de kullanmaya çalışmak, Marks'ın siyasal iktidar çözümlemesini gelişime kapalı dogmatik bir değerlendirmeler toplamı olmaktan çıkartabilecektir. Siyasal iktidarın çözümlenmesi açısından Marks'ın en

önemli katkısı sınıf mücadelesini, dolayımlarını, büründüğü biçimleri, çelişkileri ve yol açtıklarını yöneten-yönetilen ilişkilerini anlamak için ele almak gerektiğini göstermesinde yatmaktadır.

20. yüzyıl Marksistlerinin katkılarında kapitalist devlet tahlilinin oldukça önemli bir yer işgal etmesinin altında Marks ve Engels'in yazılarında bu konu üzerinde yeterince durmamış olmalarının etkisinin bulunduğu vurgulanabilir. Siyasal iktidar ve kapitalist devlet aygıtına dair genel tespitlere karşın Marks'ın sistematik bir siyasal iktidar incelemesi sunduğunu söylemek mümkün değildir. Somut çözümlemeler ve çok atıfta bulunulan pasajlar bir kenara bırakılırsa Marks'ın proleter iktidarı üzerine de yeterli çözümlemeler sunmadığı belirtilebilir. Ancak, Paris Komünü'nü takiben Marks bu kısa süreli proleter iktidarı deneyimini önemsemiş ve proletarya dikatatörlüğü kavramını tekrar ele almıştır. 1875 tarihli *Gotha Programının Eleştirisi*'nde belirttiği üzere kapitalizm ile sosyalizm arasında bir geçiş döneminin devleti olarak proletarya diktatörlüğü, sınıfsız bir topluma geçiş için adımlar atacak ve işçi sınıfının siyasal iktidarı ile ekonomik köleliği arasındaki çelişkiyi üretim araçlarının kolektif mülkiyeti doğrultusunda atacağı adımlarla ortadan kaldıracaktır.

Proleter iktidarının Marks açısından bir baskı rejimi ve monolitik bir yapı olarak kavrandığını ileri sürmek mümkün değildir. Devrim sonrası ilişkiler üzerine spekülasyon yapmayı uygun görmeyen Marks için proleter iktidarı daha somut olarak işçi ve emekçi sınıfların her an geri çağrılabilir temsilcilerine dayanır ve konseyler aracılığıyla oluşturulan yapının tepesinde, yasama ve yürütmeyi bünyesinde barındıran bir meclis yer alır. Paris Komünü üzerine değerlendirmelerinde yer alan bu görüşler daha genel bir bağlama yerleşmektedir. Proleter iktidarı burjuvazinin diktatörlüğüne son verecek, köylülük, orta sınıfların ve aydınların desteğiyle üretici güçlerin gelişiminin önünde engel teşkil eden toplumsal üretim ilişkilerinin dönüşümünün önünü açacaktır. Bu dönüşümün varacağı nokta insan ihtiyaçlarının eksiksiz olarak karşılandığı, sınıfsız, sömürüsüz ve devletsiz bir toplum olarak komünizmdir.

Marks'ın Mirası ve Batı Marksizmi

Marks'ın 1883'teki ölümü sonrasında çalışma arkadaşı Engels'in en büyük uğraşı Marks'ın el yazmalarını bir araya getirerek *Kapital*'in geride kalan ciltlerinin ve *Artı Değer Teorileri*'nin basılmasını sağlamak oldu. Ancak Engels bunun

da ötesinde Marks'ın çalışmalarının nasıl yorumlanması gerektiğine dair danışılacak bir önder konumunu aldı ve Marks'ın çalışmalarının daha geniş kitlelere ulaşması için uğraştı. Güçlü bir işçi sınıfı örgütlenmesi olarak siyaset sahnesinde yerini almakta olan Alman Sosyal Demokratlarının başvurduğu fikirleri aracılığıyla sosyalizmin bilimsel bir uğraş olduğuna dair kendi yorumunu yaygınlaştırdı. Engels'in 1895'teki ölümü sonrasında deyim yerindeyse bu görev Karl Kautsky'ye kaldı. 1889'da kurulan ve anarşist eğilimleri dışlayarak yeni bir uluslararası işçi partileri birliği oluşturmayı amaçlayan II. Enternasyonal'de "Ortodoks Marksizm" olarak da anılan görüşler uyarınca Marksistler, Marks'ın çalışmalarının oldukça şematik bir yorumunu (üretim tarzlarının birbirini takip ettiği düz bir çizgi olarak tarih anlayışı) pekiştirdiler. Ortodoks Marksizm yorumları, Marksist yöntemin bir bilim olduğunu ve sosyalizmin bilimsel bir zorunluluk olarak gösterilebileceğini iddia ettiler. I. Dünya Savaşı sırasında II. Enternasyonal'in dağılması ve 1917 Bolşevik Devrimi sonrasında görece az gelişmiş bir ülkede bir proletarya diktatörlüğünün kurulması bu yorumları zayıflatmadı ve Joseph Stalin önderliğinde Ortodoks Marksizmin ihtiyaçlarına uyarlandığı Sovyetler Birliği'nin resmî devlet ideolojisi hâline getirildi.

20. yüzyılın ilk çeyreği bir yandan da revizyonist bir akımın görünür hâle geldiği ve Avrupa sosyal demokrat partilerinde sınıflar arası ittifak ve sosyal adalet sağlayıcı reform düşüncesinin güç kazanmaya başladığı bir dönemdir. Sovyetler Birliği'nin kuruluşu çoğu sosyalist açısından bir zafer anlamına gelse de Marksizmin resmî bir kıyafet içinde dogmatikleştirilmesi, ekonomik indirgemeci ya da teknolojik belirlenimci yorumların Marksizmin tek doğrusu olduğu algısını daha da yaygınlaştırmıştır (bkz. Wood, 2000). Ancak Marks'ın resmî ideoloji hâline getirilen düşünceleri aracılığıyla etkide bulunduğu politik gelişmeler dışında düşünce tarihi ve sosyolojik çözümleme açısından da önemli katkıları olmuştur.

Bu zaman zarfında Batı Marksizmi öncelikle kendisini Sovyetik yorumların gölgesinden kurtarmaya uğraşmıştır. Ekonomik gelişmelerin siyasal ve ideolojik alanları doğrudan biçimlendirdiği yönlü bir indirgemeciliğin ötesine geçerek kültürel üretim ve toplumsal düşünce hayatının çözümleme unsuru hâline getirilmesi, yine 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Ortodoks Marksizm yorumları karşısında Hegelci felsefeden daha fazla etkilenerek Marks'ı ele alan düşünürler tarafından amaçlanmıştır. Bu alanda öncülerden olan György Lukács kültürel değişimin unsurlarının kapitalizmin anlaşılması için hayati

öneme sahip olduklarını belirtmiştir. Lukács'ın, Marksist kuramı başka kuramsal yaklaşımlarla etkileşim içine sokma girişimi ve kültürel alan vurgusu sosyoloji kuramına eleştirel bir boyut eklenmesi projesinin sacayaklarındandır. Calhoun'un (2001) belirttiği üzere Eleştirel Kuram bir yandan bilgi üretme faaliyetinin koşullarını incelemiş, öte yandan da toplumsal sisteme eleştirel bir mesafede konumlanarak doğal ve verili kabul edilen olguların insan eylemliliği ve olumsallıklar üzerinden biçimlenmelerini açıklamayı dert edinmiştir. Eleştirel Kuram'ın 1920'ler ve 1930'lardaki gelişimi aynı anda Marks'ın erken dönem mirasının ekonomik indirgemeci yorumlarına ve farklı kanatlardan geliyor görünse de bu mirası tekelleştirmeye kalkan Ortodoks Marksizme karşı konumlanmaktadır.

20. yüzyılın ilk yarısından başlayarak, ancak II. Dünya Savaşı sonrası kapitalizmin gelişmiş ülkelerde refah devleti uygulamalarıyla yeni bir evreye girişinin de etkisiyle, Batı Marksizminin en önemli uğraş alanlarından birisi de toplumsal yeniden üretimin gerçekleşme mekanizmaları olmuştur. Klasik Marksizmin sosyoloji alanına taşıdığı ancak üzerine gitmediği toplumsal yeniden üretim konusu 20. yüzyıl Marksistlerinin en önemli uğraş alanı hâline gelmiştir. Bu odaklanma bir yandan siyasal ve kültürel alanlardaki kurum, örgütlenmeler ve ilişkiler ağının sınıfsal bir analizi doğrultusunda çalışmalar yapılmasına yol açmış, diğer yandan da klaisk Marksizmin diğer bir önemli katkısı olan politik ekonomi eleştirisinin 20. yüzyılın son çeyreğine kadar göreli bir sessizliğe bürünmesine neden olmuştur. Marksizm içindeki en hararetli tartışma alanlarından birisi toplumsal yeniden üretim ve siyasal iktidar alanında Marks'ı tamamlama hevesi nedeniyle devlet kuramı alanı olmuştur.

Marks ve Engels'in yazılarında bir devlet kuramına ya da ayrıntılı bir devlet çözümlemesine rastlanmasa da Marksist yöntemin kullanımı ve Marks'ın yeniden okunması aracılığıyla toplumsal sınıflar ve siyasal iktidar ilişkisi bağlamında önemli katkılar yapılmıştır. Örneğin Ralph Miliband (2009) devlet kadrolarının egemen sınıf mensupları tarafından doldurulmasını ön plana çıkartarak "araçsalcı" olarak da nitelenen çalışmasında devleti kapitalist toplum içinde egemen sınıfın elindeki bir araç olarak resmetmiştir. Bu pozisyonu eleştiren Nicos Poulantzas (1973) "yapısalcı" değerlendirmelerinde kapitalist devletin sınıf eşitsizliklerini yadsıyan görünümünün, sınıf mensuplarını bireyler olarak kurmaya dayandığını ve kapitalist devletin toplumsal üretim ilişkilerini yeniden üretmekle görevli olduğunu belirtmiştir. Daha sonraki ça-

lışmalarında sınıf güçlerinin dengesinin ve mücadelesinin yoğunlaşması olarak tanımladığı devleti bir ilişkiler ağı içinde anlamaya yönelen Poulantzas'ın bu yorumu, İtalyan düşünür Antonio Gramsci'nin kavramlarıyla birlikte Bob Jessop (2007) tarafından yeniden ele alınmıştır. Devlet bu yaklaşımda bir ilişki biçimi ve toplumsal *ensemble* olarak farklı toplumsal grupların ve sınıfların kendi çıkarları peşinden gitmelerine farklılaştırıcı bir etkide bulunmaktadır. Bu etki kendi çıkarlarını ve stratejilerini toplumun genel çıkarı olarak sunmak şeklinde de nitelenebilecek hegemonya mücadelesinde kazanılan başarıya ve devletin biçimsel sınırlarının da ötesine giden bağlantılar ve güçlere dayanan devlet kapasitelerine erişim ve bunların kullanımına bağlı olarak biçimlenmektedir.[9]

KUTU 3. Friedrich Engels (1820-1895)

1842'deki tanışmaları sonrası Marks'ın yakın arkadaşı olan Friedrich Engels, Marks'a benzer bir şekilde Alman felsefi tartışmalarından beslenerek ve *İngiltere'de Emekçi Sınfının Durumu* (1845) adlı eserinde görülebileceği gibi işçilerin çalışma ve yaşam koşullarına isyan ederek radikal bir düşün ve eylem adamı hâline geldi. Marks'a çalışmalarını sürdürmesi için maddi destek sağlamış ayrıca Marks'ın hem politik hem fikirsel anlamda mücadele arkadaşı olmuştur. Marks'ın ölümünden sonra Engels sadece *Kapital*'in II. ve III. ciltlerini derlemekle kalmamış, diyalektik ve tarihsel materyalizmin bilimsel niteliği üzerine vurguda bulunmuştur. Marks'ın ölümünden önce yayımlanan *Anti-Dühring* (1878) Engels'in bilimsel sosyalizm savunusunun örneğidir. Daha sonra basılan *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı eseri, bir yöntem olarak tarihsel materyalizmin kullanımını örneklemektedir.

---

[9] Marksizm içindeki devlet tartışması oldukça karmaşık bir hâl almıştır. Tartışmanın zenginliğini göstermek üzere şu ayrımları hatırlatmakta fayda var: Poulantzas'ın değerlendirmeleri, 1970'ler Alman Devlet Türetme tartışmasının katkıları ve Düzenleme okulunun çözümlemeleri eşliğinde Jessop'ın çalışmalarında yeniden tezahür etmiştir. 1990'larda Otonomist Marksizmden beslenen Açık Marksistler Poulantzas'ı ve Jessop'ı yapısalcı olarak konumlandırıp, Devlet Türetme tartışmasının işlevselci olmayan radikal bir yorumuyla sınıf mücadelesinin önemini yeniden vurgulamışlardır. Batı Marksizmi ve Poulantzas'ın devlet kuramına ilişkin olarak bu derlemede yer alan Uzuner'in çalışmasına bakılabilir.

Marks'ın düşüncesi sadece takipçileri ve kendilerini Marksist ya da sosyalist olarak görenler açısından değil aynı zamanda sosyoloji ve siyasal düşünce alanında toplumsal güç ilişkilerini açıklama çabasında olan önemli düşünürler açısından da önemlidir. Örneğin sosyalistleri kıyasıya eleştiren Max Weber kendi döneminin Marksistlerini ekonomik indirgemeci olarak nitelendirmekteydi. Ancak aynı zamanda sosyolojik yaklaşımının önemlice bir kısmını "Marks'ın hayaletiyle uzun ve yoğun bir tartışma içinde" biçimlendirmiştir (Salomon'dan aktaran Ritzer, 2011: 26). Bu durum 20. yüzyılda toplumsal dönüşümü ve iktidarın kaynaklarını irdelemek isteyen çoğu düşünür açısından geçerlidir. Düşüncelerine katılmasalar da Marks'ın yapıtları hesaplaşılması gereken bir birikim olarak önlerine çıkmıştır.

Sonuç Yerine

Klasik Marksizm toplum bilimlerinde disiplinlerarası ayrışmaların henüz oluşmadığı bir tarihsel dilimde radikal bir eleştiri olarak Kıta Avrupası'nda güç kazandı. Bir yandan yeni oluşan sosyal demokrat işçi partilerine, öte yandan radikal devrimcilere kılavuzluk vazifesi gördü. 20. yüzyılda sosyalizmden esinlenmiş devletlerin resmî ideolojisi olarak kutsandı. Bir yandan birçok disiplinde önemli katkıların yapılmasına olanak sundu, öte yandan da kıyasıya eleştirilerek ekonomik indirgemecilik ve teknolojik belirlenimcilikle suçlandı.

Bu çalışma Marks'ın ve klasik Marksizmin genel olarak sosyal bilimlere ve özel olarak da siyaset sosyolojisine katkısının tarihsel, maddeci ve diyalektik bir yöntem arayışında ve buna ek olarak da siyasal iktidarın sınıfsal bir çözümlemesini sunma isteğinde yattığını öne sürdü. Sosyolojide klasik Marksizmden esinlenen yaklaşımların sadece bölüşüm ilişkilerine odaklanmak yerine üretim alanını da araştırma konusu yapma isteğinin, bu yöntemin bir uzantısı olduğu ifade edildi.

Çalışmada da vurgulandığı gibi Marks'ın içinde yaşadığı topluma, sermaye birikim sürecine ve devlete dair değerlendirmeleri bir bütün olarak ele alınırsa bu katkı yeniden yorumlanarak değerlendirilebilecek ve eleştirel bilgi üretimi daha da zengin kılınabilecektir. 20. yüzyıl Marksistlerinin devletin yapısı ve sermaye birikim sürecinin çözümlenmesi doğrultusundaki girişimlerini bu doğrultuda okumak mümkündür. Amaç bağcıyı dövmek değil üzüm yemek olduğu müddetçe, toplumsal uzlaşmazlık ve mücadelelerin, çelişkili

süreçlerin ve toplumsal değişimin anlaşılmasında Marks'la diyalog geliştirmek gerekecektir.

Tartışma Soruları

1) Marks'ın toplumsal iktidara ilişkin tespitleri devlet-toplum ilişkilerine dair nasıl bir bakış öngörmektedir? Günümüz iktidar mücadelelerini anlamak için bu tespitlerden faydalanmak mümkün müdür?
2) Marks'ın çalışmaları ve siyasal düşüncesi, ölümünden sonra hangi revizyonlara tabi tutulmuştur? 20. yüzyıl resmî Marksizminden söz edilebilir mi?
3) Marks'ın kapitalist üretim egemenliğindeki toplum anlayışı, sıklıkla yaşanılan çevresel felaketleri anlamak için kullanılabilir mi? Bu anlayışın varsa yetersizlikleri neler olabilir?

Okuma Önerileri

David Riazanov, *Karl Marx Friedrich Engels: Hayat ve Eserlerine Giriş*, çev. Ragıp Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2011.
Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
Roman Rosdolski, *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu*, çev. Cumhur Atay ve Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.

Kaynakça

Burawoy, M. ve Wright, E. O. (2006) "Sociological Marxism", Turner, J. (der.) *Handbook of Sociological Theory*, New York: Springer, s. 459-487

Clarke, S. (1992) "The Global Accumulation of Capital and the Periodisation of the Capitalist State Form", Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis, K. (der.) *Open Marxism Cilt 1: Dialectics and History* içinde, Londra: Pluto, s. 133-179.

Calhoun, C. (2006) "The Critical Dimension in Sociological Theory", Turner, J. (der.) *Handbook of Sociological Theory* içinde, New York: Springer, s. 85-113.

Clarke, S. (2009) *Marx'ın Kriz Teorisi*, İstanbul: Otonom.

Dunleavy, P. ve O'Leary, B. (1987) *Theories of the State The Politics of Liberal Democracy*, Londra: Macmillan.

Eagleton, T. (1999) *Marx*, New York: Routledge

Giddens, A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University

Jessop, B. (2006) "Developments in Marksist Theory", Nash, K. ve Scott, A. (der.) *The Blackwell Companion to Political Sociology* içinde, Blackwell: Oxford, s. 7-17

Jessop, B. (2007) *State Power*, Cambridge: Polity Press.

Kaye, H. (1995) *The British Marksist Historians: An Introductory Analysis*, Londra: Macmillan

Lenin, V. İ. (1977 [1913]) "The Three Sources and Three Component Parts of Marxism", *Lenin's Collected Works*, Progress: Moskova, s. 21-28.

Lenin, V. İ. (1995) *Devlet ve Devrim*, İstanbul: İnter.

Marx, K. (2003) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, İstanbul: Eriş.

Marx, K. (1991) *Capital: A Critique of Political Economy Volume 3*, Londra: Penguin.

Marx, K. (1992) *Capital: A Critique of Political Economy Volume 2*, Londra: Penguin.

Marx, K. (1996) *Capital: A Critique of Political Economy Volume 1*, http://www.Marksists.org/archive/marx/works/1867-c1, indirilme tarihi 23 Eylül, 2009.

Marx, K. (2000a) *On the Jewish Question*, McLellan, D. (der.) *Karl Marx Selected Writings*, Oxford: Oxford University, s. 46-71.

Marx, K. (2000b) *The German Ideology*, McLellan, D. (der.) *Karl Marx Selected Writings*, Oxford: Oxford University, s. 175-209.

Marx, K. (2000c) "Preface to *A Critique of Political Economy*", McLellan, D. (der.) *Karl Marx Selected Writings*, Oxford: Oxford University, s. 424-429.

Marx, K. ve Engels, F. (2008) *Komünist Manifesto*, İstanbul: Yordam.

Miliband, R. (2009) *The State in Capitalist Society*, Londra: Merlin.

Nash, K. (2010) *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power*, Oxford: Wiley Blackwell.

Ollman, B. (2003) *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, Chicago: University of Illinois.

Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, Londra: New Left Books.

Ritzer, G. (2011) *Sociological Theory, Eighth Edition*, New York: McGraw-Hill.

Rosdolski, R. (2012) *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu*, İstanbul: Otonom.

Saad-Filho, A. (2006) *Marx'ın Değeri: Çağdaş Kapitalizm için Ekonomi Politik*, İstanbul: Yordam.

Trotskiy, L. (1990) *Sonuçlar ve Olasılıklar: Rusya'da Sürekli Devrim*, İstanbul: Kardelen.

Wood, E. M. (2000) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University.

Wood, E. M. (2005) *Empire of Capital*, Londra: Verso.

V
BATI MARKSİZMİ: ÜSTYAPININ SAHNE ALIŞI

MEHMET GÖKHAN UZUNER

Giriş

Düşünsel bağlamda ele alındığı takdirde, 20. yüzyılın en etkili ve en çok tartışma yaratmış düşünce akımlarından birini hiç kuşkusuz Batı Marksizmi oluşturmaktadır. Batı Marksizmi için, siyaset biliminden sosyolojiye, tarihten antropolojiye kadar birçok sosyal bilim alanında yepyeni pencereler açmış, mevcut tartışmaları yepyeni yönlere sürüklemiş, sosyal bilim yazınına yepyeni kavramlar armağan etmiş, hatta birçok yeni çalışma alanının ortaya çıkmasında ilham kaynağı olmuş bir ekoldür, dersek abartmış sayılmayız. Siyaset sosyolojisinin gelişimini böylesi etkili bir düşünce akımından bağımsız bir biçimde incelemek ise bizi oldukça eksik bir analize götürecektir. Bu düşünce akımı, insanlık tarihinin belki de en yoğun şekilde deneyimlenen, tüm insanlık üzerinde çok derin etkiler yaratan olaylara, değişimlere ve durumlara sahne olan 20. yüzyılın fikir dünyamızda doğurduğu soru işaretlerine cevap arama yolunda çoğu noktada rehberlik etmekten de geri durmamıştır.

1920'lerden başlayıp, 1970'lerin sonuna kadar ana hatlarıyla süren Batı Marksizmi bu süre içinde devlet, iktidar, tahakküm, ideoloji, kültür, özne gibi birçok girift kavramsallaştırma ile kuramsal olarak yüzleşti, bununla birlikte tarihsel ve toplumsal konjonktür bağlamında bu kavramlar üzerinde derinden dönüşümlere sebep oldu. Dolayısıyla, siyaset sosyolojisinin de temel sorunsallarının kavramsal altyapısına dair önemli teorik müdahalelere imza attı. Bu noktada, okuyucunun dikkatini çekmemiz gereken birkaç hususa değinmemiz yerinde olacaktır. Batı Marksizmi yekpare bir düşünce akımı olmaktan çok uzaktadır, hatta bazı temsilcileri arasında düşünsel anlamda derin uçurumlar olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Batı Marksizmini farklı düşüncelerde olsa da paralel kaygılarla yola çıkan düşünürlerin oluşturduğu bir akım olarak ifade etmek, tam anlamıyla olmasa da büyük ölçüde doğrudur. Bununla birlikte, isminin zihinlerde yaptığı çağrışıma rağmen, Batı Marksizmi belirli bir coğrafi bölgeye özgü veya belirli coğrafi sınırlar dâhilinde filizlenen bir düşünce akımı da değildir. Yarattığı düşünsel ve eylemsel etkiler bağlamında ortaya atıldığı toprakları aşmış bir ekol ile karşı karşıya olduğumuz hatırlanmalıdır.

Batı Marksizmini karakterize eden başlıca özelliği eleştirelliğidir. Kendi içinden geldiği Marksist gelenek dâhil, her düşünce biçimini kıyasıya bir eleştirel muhakemeye tabi tutmaktan kaçınmayan Batı Marksizmi, sonuç olarak birçok konuya derinlemesine değinen ve hem yazıldığı dönemi sorunsallaştıran hem de günümüze ışıt tutma yetisine sahip dev bir külliyat bırakmıştır. Her düşünce biçimini olduğu gibi Batı Marksizmini de ele alırken söz konusu akımın olası çıkmazlarını asla göz ardı etmeden, bu zengin ve sorgulamacı yazından siyaset sosyolojisinin de gündemini oluşturan çağdaş toplumsal sorunlarla yüzleşirken yararlanmaya devam edeceğiz.

Bu çalışmada ise Batı Marksizminin özellikle siyaset sosyolojisi literatürüne ve kuramsal altyapısına yaptıkları katkılar bakımından önemli bazı temsilcilerini ele almaya çalışacağız. Görece kronolojik bir biçimde öncelikle İtalyan düşünür ve aktivist Antonio Gramsci'yi, sonrasında Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Herbert Marcuse özelinde Frankfurt Okulu'nu, bunun sonrasında ise sırasıyla Louis Althusser ve Nicos Poulantzas'ı inceleyeceğiz. Yalnız Batı Marksizminin bu temel isimlerine geçmeden önce, bu akımın tarihsel bağlamına, ne tür bir konjonktürde hangi kaygılarla ortaya çıktığına değinip; düşünsel kaynaklarını çözümlemeye çalışacağız.

Tarihsel Bağlam

Karl Marx'ın 1883'te ölümüyle beraber ardılları oldukça zengin ve bir o kadar da karmaşık bir mirasla baş başa kaldılar. Marx'ın külliyatını temel olarak ele aldığımızda da görüleceği gibi, genel itibarıyla bir gerilimin başrolü oynadığı bir çalışmalar silsilesiydi bu. Özlü bir biçimde ifade edecek olursak, bir taraftan kapitalizmin iktisadi yapısı bilimsel yollarla açıklanmış, bu bağlamda kapitalizmin yapısal olarak ortadan kalkacağı belirlenmiş ve mekanik olarak işleyen tarihin belirli bir evresi geldiğinde kapitalizmin yerini sınıfsız ve sömürüsüz bir toplumun alacağı müjdelenmişti. Diğer taraftan ise, sınıf mücadelelerinden ibaret olan tarihin, yine kapitalizmin son bulabilmesi için bilinçlenmiş işçi sınıfının iradi bir biçimde burjuvaziye karşı mücadelesine sahne olacağı, insanlığın ancak bu yolla kurtulacağı ve tam anlamıyla özgürleşmeyi başarabileceği iddia edilmişti.

Bir yanda nesnelliğin diğer yanda öznelliğin imkânlarını sunan böylesi bir miras, Marx'ın analizini bir bütün olarak alma niyetinde olmayan çoğu takipçisini bir tercih yapma zorunluluğunda bıraktı ve 1889-1914 yılları arasında sürmüş olan II. Enternasyonal ilk yolu seçti. Böylece daha sonraki dönemlerde, sorunlu bir ifade olsa da oldukça yaygınlaşan, "Ortodoks Marksizm" olarak bilinecek olan "ana akım" Marksist geleneğin temellerini attılar. Ortodoks Marksistlere göre kapitalizmin ortadan kalkması çelişkili yapısından ötürü kaçınılmazdı ve Marksizmin yapması gereken bu değişimi bilimsel olarak kuramsallaştırmaktan ibaretti. Tıpkı doğa bilimlerindeki gibi, genelgeçer evrensel yasalar aracılığıyla toplumdaki değişimlerin de önceden tahmin edilebileceğine inanılıyordu, zira tarih anlayışları mekanik ve doğrusal bir nedenselliğe dayanıyordu. Bununla birlikte, kapitalizmin son bulacağına dair bu güven, ekonomik yapının toplumu bütünüyle belirleyeceği varsayımından kaynaklanıyordu. Ekonomik indirgemecilik ve teknolojik indirgemecilik gibi unsurları içeren bu anlayışa göre, iktisadi altyapı toplumun diğer unsurlarının nasıl ve ne yönde değişeceğini belirliyordu; Marksist jargonla söyleyecek olursak, üstyapı tamamıyla altyapıya bağımlıydı. Böylesi düşünsel bir altyapıya sahip olan Ortodoks Marksizm uluslararası emek hareketinin ve genel itibarıyla işçi sınıfının giriştiği mücadelenin resmî ideolojisi hâline geldi (Månson, 2000: 123-125).

1910'larla birlikte, gerçekleşmeye başlayan bir dizi tarihsel dönüm noktası, Ortodoks Marksizmin bu görüşlerini takip etmeyi neredeyse imkânsız hâle getirdi. Batı ve Orta Avrupa'daki devrimci işçi hareketlerinin bir bir bastırılması, 1. Dünya Savaşı'nda proletaryanın enternasyonalist dayanışmasının milliyetçi şovenizme yenik düşüp işçi sınıfı üyelerini etnik kökenlerine göre birbirinden ayırması, özellikle İtalya ve Almanya'da faşist rejimlerin yükselişi ve ironik olarak bu yönetim biçimlerinin toplumların alt kesimlerinde yüksek oranda kabul görmesi, diğer tarafta ise sosyalist devrimin asıl beklendiği Batı Avrupa toplumlarında değil de Bolşevik Devrimiyle Rusya'da gerçekleşmiş olması ve çok kısa bir sürede bu proleter diktatörlüğünün tam anlamıyla baskıcı, otoriter, yozlaşmış ve bürokratik bir yönetime dönmesi, Rusya'daki sosyalist devrimin diğer toplumlara yayılamaması, Büyük Buhran'ın yıkıcı etkilerine rağmen özellikle Batı Avrupa işçi sınıfının devrimci bilinçlilik hâlinden giderek uzaklaşıyor olması gibi birçok tarihsel dönüm noktası Ortodoks Marksizmi oldukça temelden bir krize soktu (Femia, 2007: 93-99; Ritzer & Goodman, 2004: 132).

Batı Marksizmi böylesi bir tarihsel bağlamın ürünüdür[1] ve yola Ortodoks Marksizmin düştüğü hataları düzelterek, asıl Marksizmi yeniden açığa çıkarma kaygısıyla çıkmıştır. Batı Marksizminin bir diğer arayışı ise beklenmekte olan sosyalist devrimin kuramsal alt yapısını yeniden gözden geçirmek ve o günün şartlarına uyumlu hâle getirebilmekti, zira Sovyetler Birliği giderek izole hâle gelmişti ve Batı Avrupa'da bir tarafta liberal parlamenter demokrasiler, diğer tarafta ise faşist rejimler egemenliği ele almıştı. Bu bağlamda, Ortodoks öncüllerinden çok daha farklı bir Marx okumasına girişen Batı Marksistleri, çeşitli düşünsel kaynaklardan yaralanarak devrimci mücadelenin en azından teorik yapısını yeniden kurmaya çalıştılar.

---

[1] Aslında "Batı Marksizmi" tabiri Sovyet yönetimi tarafından 1920'lerin başında Avrupa'da ortaya çıkan ve Ortodoks Marksizmi içeriden eleştirme yoluna giden bir dizi düşünürü küçültücü bir şekilde etiketlemek için kullanılmıştı (Kellner, 2005: 155). Batı Marksistleri en başından beri, revizyonist ve bozguncu olmakla suçlanmıştı. Bununla birlikte, ilginç bir biçimde bu tabiri, birkaç istisna dışında, birçok Avrupalı entelektüel sahiplendi ve Moskova'nın parti çizgisinden bağımsız ve özgürce Marksizmin içinde filizlenen düşünce pratiklerini kapsayan bir kavram olarak kullanmaya başladı.

Düşünsel Kaynaklar

Yukarıda detaylandırmaya çalıştığımız "bir yenilginin ürünü" olarak ortaya çıkan Batı Marksizmi (Anderson, 1976: 42), bu durumu tersine çevirmek için Ortodoks Marksizmin içine düştüğü kuramsal dar boğazdan çıkma yollarını aramaya girişti. Teori ile pratik arasında derinleşen uçurumun yarattığı bir güven bunalımı söz konusuydu ve bu bağlamda karşı çıkılması gereken en önemli yanlışlardan ikisi Marksist geleneğin o zamana kadar sıkı sıkıya bağlı kaldığı ekonomik indirgemecilik ve mekanik tarih anlayışıydı. Diyalektik yöntem açısından da ele alındığında sorunlu olan bu pozisyon, özne kategorisini *ikincil hâle* getirmiş ve eylemselliği önemsizleştirmişti. Bu durum da Marx'ın görüşünün tam aksine siyasal bir ilgisizlikle ve eylemsizlikle sonuçlanmıştı. Ortodoks Marksizm insanı bir tür *homo economicus*'a[2] indirgemiş ve salt bir üretim ve tüketim birimi olarak kavramsallaştırmıştı, insanın kültürel referans noktaları, bilinci ve genel olarak öznelliği göz ardı edilmişti, zira insanın iktisadi deneyimleri dışındaki tüm toplumsal ilişkileri ikincil olarak varsayılıyordu. Dolayısıyla, kapitalizmin nasıl yıkılacağı oldukça bilimsel bir şekilde anlatılmakla beraber ortaya çıkacak olan insanlığın özgürleşmesi konusu rafa kaldırılmıştı.

Bu bağlamda, Batı Marksizminin öncüllerinin başvurduğu ilk ve en önemli kaynak Hegel oldu.[3] Marx'ın Hegel eleştirisine katılmakla birlikte, Marx'ın Hegel etkisinin yoğun olarak hissedildiği yabancılaşma, işçi sınıfının devrimci bilinçliliği, sınıf mücadelesinin iradi yönleri, burjuva toplumunun hâkim ideolojisinin eleştirisi üzerine yürüttüğü çalışmalara yoğunlaşan bu düşünürler (en önemlileri arasında György Lukács (bkz. Kutu 1) ve Karl Korsch (bkz. Kutu 2) sayılabilir) Marx'ı Hegelci bir yeniden okumaya tabi tuttular.

---

[2] Ekonomi kuramında, *homo economicus* veya "iktisadi insan", serbest piyasa ve rekabet koşulları altında ussal bir şekilde hareket edebilen ve kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışan iktisadi bir aktör modeli olarak kullanılmaktadır.

[3] Hegel dışında Batı Marksizmi temsilcilerinin yararlandığı farklı kaynaklar da oldu: Freudcu psikanaliz, yapısalcı dilbilim, Spinoza'nın ontolojisi, Weber'in modernleşme analizi, Kantçı idealist felsefe, genel olarak Alman romantizmi, Nietzscheci irrasyonalizm, Heidegger'in varoluşçuluğu bunlardan yalnızca birkaçıdır.

KUTU 1. György Lukács (1885-1971)

Lukács'a göre hakikat ancak çelişkili toplumsal deneyimle örtüştüğü sürece ortaya çıkabilir, bu bağlamda eleştirel toplumsal kuram doğası gereği praksis olarak anlaşılmalıdır. Sosyal kuram kendini gerçekleştirebildiği ve toplumsal yaşamı dönüştürebildiği ölçüde başarılıdır. Marksist kuram ise ne tarihin hareket yasası, ne de sınıf hareketinin kuramıdır, sadece kapitalist toplumun kendi bilgisinden ibarettir. Bu kapitalist toplumun başlıca özelliği ise sosyal ilişkilerin şeyleşmiş olmasıdır. Metaların değişiminde kullanım değeri yerine değişim değerinin baz alınması, değerin üreticilerden bağımsız hâle gelmesi, yani meta fetişizmi, aslında toplumun her alanına şeyleşme olarak yayılmıştır. Toplumsal yapılar sanki nesnel biçimde kendi hayatları ve iradeleri varmış gibi algılanmaya başlanmıştır. Böylesi bir toplumda yaşanan deneyimlerle proletaryanın kendini tanımlaması arasındaki uçurum ortadan kalktıkça işçi sınıfı öz bilince sahip olacak ve devrimci potansiyeli edinecektir (Hall, 2006: 153-163; Ritzer & Goodman, 2004: 133-135).

Bu noktada esas kaygılarından biri, nesnellik ve öznellik arasındaki diyalektik gerilime son verip diyalektiğin bu iki tarafı arasındaki ilişkiselliği devrimci bir potansiyel oluşturacak biçimde bir dengeye oturtmaktı. Bu nedenle, nesnelliği fazlasıyla vurgulayan Ortodoks seleflerinin aksine, Batı Marksistleri bu dengeyi sağlamak adına çubuğu öznellik yönünde fazlasıyla büktüler.[4]

Bu bağlamda, ekonomik indirgemecilik ve mekanik nedensellik yerine, Bolşevik Devrimi örneğinden de yola çıkarak, tarihin özgür insan seçimleri sonucunda geliştiği fikrine sarılan söz konusu düşünürler, bilinç ve öznellik üzerine Hegelci bir vurguda ısrarcı oldular. Pozitivizmi ve natüralist materyalizmi reddeden, aynı zamanda kimi kaynaklarda "Hegelci Marksist" olarak da ifade edilen söz konusu teorisyenler, insanın doğada sadece bir nesne olarak varsayılmasına karşı çıkıp, doğanın insana dışsal olmadığı görüşünü takip ettiler.

---

[4] Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta, Althusser'in ve erken dönem Poulantzas'ın bu eğilime katılmamış olmasıdır.

Doğa aslında öznel bilinç sahibi insanın bir uzantısıydı, çünkü insan ancak bu öznel bilinç dolayımıyla çevresini anlamlandırabiliyordu. Bunun sonucu olarak, Marksizm soyut bilimsel bir görüş değil, anlamaya, açıklamaya ve değiştirmeye çalıştığı gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıydı. İşçi sınıfının devrimci hareketine rehberlik edecek bir teori-pratik birliği ancak bu şekilde sağlanabilirdi.

KUTU 2. Karl Korsch (1886-1961)

Ortodoks Marksizmin sıkı bir eleştirmeni olan Korsch'a göre, Marksizmin özü, insan bilincinin pratik bir yorumudur. Kuramsal bilgi toplumsal deneyimin özsel bir unsurunu oluşturur. Bu bağlamda, Korsch 2. Komünist Enternasyonal'in de etkisiyle unutulmaya yüz tutan Marksist teori-pratik birliğinin önemini yeniden hatırlatmıştır. Benzer biçimde, bir bütünlük olarak tanımlanan toplumda, kapitalist üretim ilişkileriyle ideolojik üstyapı birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. György Lukács gibi Hegelci bir Marx okumasına girişen Korsch, Marksist diyalektik anlayışının Hegelci kökenine işaret ederek materyalist diyalektiğin proletaryanın devrimci pratiğinin içkin bir parçası olduğunu iddia eder. Bu devrimci pratiğin sonunda ise proletaryanın bilinci olarak alınan ve tarihsel olarak anlaşılması gerektiği vurgulanan Marksizm mevcut burjuva toplumunun devlet, hukuk, etik, felsefe, bilim gibi tüm yaşam formlarını toptan yok ederken kendini bunları ikame edecek biçimde yeniden kurgulamaz. Bu anlamda, Korsch'a göre Marksizmin eleştirel ve negatif bir işlevi vardır. Bu anlamda, hem Sovyetler Birliği'nin takip ettiği Leninizm ve Stalinizm hem de reformistlerin desteklediği ve Batı Avrupa'da giderek yaygınlaşan sosyal demokratik siyaset anlayışı, sermayeyi istikrara kavuşturmaktan başka bir işe yaramaz. Marksizmin asıl inceleme nesnesi ise hâlihazırda tamamen çürüyüp tam anlamıyla ortadan kalkacağının emarelerini açık bir şekilde gösteren ve gerilemekte olan kapitalist toplumdan ibarettir (Kołakowski, 2005: 1033-1045).

Böylece, Batı Marksizminin öncülleri, kapitalizmin ortadan kalkması ve sınıfsız bir toplumun ortaya çıkmasını kapitalist sistemin iç çelişkilerine havale etmektense, bu değişimi devrimci bir bilinçle hareket eden işçi sınıfının mü-

cadelesiyle yoğrulmuş temel olarak siyasal bir süreçle açıklama yoluna gitmişlerdi. Marksist terminoloji ile söyleyecek olursak, Batı Marksizminin öncülleri öznel deneyimi, kültürü, siyaseti, ideolojiyi ve toplumun diğer öğelerini içeren üstyapısal unsurları yeniden ele alarak, diyalektik yöntemi ve devrimci pratiği yeniden canlandırmaya çalışmışlardır (Schecter, 2007: 31-34; Femia, 2007: 99-101).

Antonio Gramsci

Antonio Gramsci'yi (bkz. Kutu 3) tek ifade ile betimlemek gerekirse, bu hiç kuşkusuz *Praksis Filozofu* olacaktır. Gramsci'nin tüm hayatı da kelimenin tam anlamıyla bu görüşü doğrular niteliktedir.[5] Praksis'ten kastımız ise en yalın ifadeyle teori ile pratiğin organik bütünlüğüdür. Gerçekten de Gramsci'nin hayatı, deneyimlediği devrimci mücadeleyi kuramsallaştırmaya ve kuramsallaştırmaya çalıştığı devrimci teoriyi gerçekleştirmeye vakfedilmiştir.[6] 20. yüzyılın başlarında Marksist öğretinin girdiği bunalımla Gramsci de karşı karşıyaydı: Marx'ın öngördüğü sosyalist devrim kapitalizmin en çok geliştiği İngiltere veya Fransa'da değil, hâlâ feodal üretim ilişkilerine sahne olan ve büyük oranda tarımsal ekonomiye dayanan Rusya'da olmuştu. Kapitalizmin kalbi olan Batı Avrupa'da ise Sosyalist devrimi en azından kısa vadede beklemek en hafif deyimiyle naiflik olacaktı. Bu sorunla yüzleşen Gramsci mevcut Marksist kuram ile gerçeklik arasında neredeyse kapanamayacak bir boşluk olduğunu görmüştü. Bu meselenin altında yatan ise 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Marksist düşünceye hâkim olan birbirleriyle yakından ilintili yaklaşımlardı. Mekanik ve ekonomik belirlenimcilik olarak dile getirilen bu *ana akım* Marksist görüşe göre kapitalizm kendi çelişkili yapısından dolayı eninde sonunda yıkılacak ve sosyalist devrim tüm dünyada zaferini ilan ede-

---

[5] Antonio Gramsci'nin hareketli ve bir o kadar dramatik hayat hikâyesi ve düşüncelerinin nüvelerinin ortaya çıkışında yaşadıklarının ne kadar etkili olduğunu görebilmek için bkz. Fiori, G. (1989) *Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: V Yayınları.

[6] Kısa ama oldukça zorlu geçen hayatı boyunca hem siyasal bir aktivist hem de kendi deyimiyle organik bir aydın olarak devrimci mücadelenin neredeyse her safhasında aktif bir biçimde yer alan Gramsci'nin oldukça çeşitlilik arz eden bir külliyatı olmakla birlikte, bu bölüme ayrılan kısıtlı alan nedeniyle bu çalışmaların tamamına değinilemeyecektir. Bunun yerine, Gramsci'nin en önemli eseri *Hapishane Defterleri*'nde (1971) bulunan ve siyaset sosyolojisi bağlamında kullandığımız belli başlı tahlilleri ve kavramsallaştırmaları incelenecektir.

cektir, zira bu bilimsel olarak öngörülmüş ve ampirik olarak da günbegün kanıtlanmaya uygun kaçınılmaz bir gerçektir. Gençlik yıllarında hem İtalya'daki hem de Rusya'daki devrimci mücadeleyi gözlemleyen Gramsci ise bu görüşü kesinlikle reddediyordu. Ona göre bu hâkim görüş, Marx'ın praksise ve diyalektik yönteme verdiği önemi hafife almaktaydı.

Bu bağlamda, Gramsci diyalektik yöntemi, diyalektiği oluşturan iki tarafın da karşılıklı olarak birbirlerini belirledikleri ve ayrılmaz bir bütün oluşturdukları biçimde uygulamaya yöneldi. Düşünce (veya teori) ile eylem, diyalektik olarak karşılıklı şekilde birbirlerine bağlıydılar ve organik bir bütünlük oluşturmaktaydılar. Devrimci mücadele ancak, praksis olarak adlandırılan bu bütünlük bağlamında yürütülebilirdi. Böylece Gramsci klasik yapı üstyapı ikiliği sorununa da yaratıcı bir çözüm getirmişti. Yapı tarafından tek taraflı olarak belirlendiği iddia edilen bir üstyapı anlayışı yerine, çok daha karmaşık bir karşılıklılık modeline başvuran Gramsci'ye göre, yapı belirli tarihsel dönemde ne tip bilinçlerin mümkün olabileceğini belirler (Femia, 1981: 121). Öznel irade, tarihin lokomotifidir ama sadece ekonomik koşulların oluşturduğu ihtiyaca cevap verebildiği ölçüde tarihi hareket ettirebilir.

KUTU 3. Antonio Gramsci (1891-1937)

Antonio Gramsci Sardunya Adası'nın küçük kasabası Ales'te varlıklı bir ailenin oğlu olarak doğdu ama çocukluğunda babasının hapse girmesi sonucu ailesinin düştüğü finansal krizle birlikte hayatının zorlu yılları başlamış oldu. Maddi zorluklara rağmen eğitimini aksatmayan Gramsci, Torino Üniversitesi'nde Edebiyat eğitimi için burs kazandı. Diğer taraftan, içindeki siyaset tutkusu iyiden iyiye ortaya çıkan Gramsci okulu yarıda bırakıp tutkulu bir sosyalist olarak 1915'te gazeteciliğe başladı ve İtalyan Sosyalist Partisi yayın organı "Il Grido del Popolo"nun yayın kurulunda yer aldı. 1919'da Togliatti ve Terracani ile "Ordino Nuovo"yu çıkarmaya başladı. 1924'te İtalyan Sosyalist Partisi'nin milletvekili olarak seçildi. 1926'da tutuklandı, komplo aktivitelerine girişmek, iç savaşa neden olmak ve sınıf nefretini körüklemek suçlamalarıyla 1928'de 20 yıllık hapis cezasına çarptırıldı. Cezasını çekerken en önemli eseri "Hapishane Defterleri"ni yazdı ama aynı zamanda kötü hapishane koşulları sağlığını bozdu ve 1935'te hastaneye kaldırılmasına rağmen 1937'de öldü (Clohesy, 2009: 22-23; Cogniot, 2007: 9-16).

Bir başka ifadeyle eylem, nesnel koşullar ile insanın iradi yaratıcılığı arasındaki etkileşimden açığa çıkar. Bu bağlamda Gramsci, Marksizmi *Praksis Felsefesi* olarak tanımlar.[7] Kısaca Gramsci, ekonomik belirlenimcilik ve mekanik tarihselcilik yerine yapı ile üstyapının organik bütünlüğüne işaret eden diyalektik yöntemi uyguladı ve Marksist literatürün içinden çıkamadığı sorunları bu yolla çözmeye çalıştı. Gramsci'nin çözmeye çalıştığı temel sorunsal ise sömürücü ve adaletsiz doğası apaçık olan kapitalist sistemin nasıl olup da kendini daha da güçlenerek yeniden üretebiliyor olmasıydı. Bu bağlamda, Gramsci'nin ortaya attığı ve geliştirdiği aşağıda inceleyeceğimiz *tarihsel blok, hegemonya, organik aydın, modern prens* olarak devrimci parti ve diğer kavramsallaştırmalar, bu sorunla yüzleşebilmek ve sosyalist alternatifin kuramsal olarak altını doldurabilmek adınadır.

En başından beri gerçekliği gözlemlenebilir olanla özdeşleştiren ampirisizme karşı olan Gramsci'ye göre gerçeklik çok katmanlı ve karmaşık bir yapıya sahipti. Paralel bir şekilde, tarih bilimsel yollarla öngörülemez bir biçimde olumsal olarak ilerlemekteydi. Bu bağlamda, Gramsci toplumsal iktidarı girift bir yapıdan mürekkep olan *tarihsel blok* kavramıyla açıklar. Temel olarak tarihsel blok kavramı iki anlamda kullanılır (Sassoon, 1987: 120): Birinci kullanıma göre tarihsel blok, diyalektik olarak karşılıklı ilişki içine giren yapı ile üstyapının oluşturduğu organik bütünlüktür (Gramsci, 1971: 366). Oldukça genel olarak toplumsal formasyonu ifade eden birinci kullanımın tersine tarihsel blok kavramının ikinci kullanımı ise, belirli bir tarihsel uğrakta ortaya çıkan karmaşık, çelişik ve biricik olarak yapılanan toplumsal formasyonun kendine özgü doğasını betimler. İkinci kullanımda vurgulanan nokta ise malum tarihsel uğrakta ve hâkim üretim tarzıyla yakından ilgili olarak farklı sınıfların veya sınıf fraksiyonlarının birbirleriyle ne tür bir ilişkiler ağı ördüğüdür (Sassoon 1987: 121-122). Hem siyasal hem de ideolojik kerteleri oluşturan çeşitli iktidar oluşumları ve diğer toplumsal ve kültürel özgünlükler bu bağlamda tarihsel blok kavramının karmaşık yapısını gözler önüne serer. Bu anlamda, tarihsel blok hem uzunca bir süredir devam eden nesnel koşulları, hem de bu koşullarla karşılaştıklarında özgün tepkiler verebilen toplumsal öznelerin eylemlerini içerir. Gramsci'ye göre tarih önümüze sonsuz bir çeşitlilik sunar ve tarihsel değişim biçimsel nedensellik kanunlarıyla açıklanamayacak kadar karmaşık ve olumsaldır.

---

[7] Aslında Marksizmi *Praksis Felsefesi* olarak tanımlayan ilk düşünür Gramsci'nin özellikle ideoloji kuramını derinden etkilemiş olan Antonio Labriola'dır (Joseph, 2006: 49).

Gramsci'nin kuramının en merkezî kavramı ise, tarihsel blok analizi ile yakından ilişkili olan *hegemonya*dır (Femia, 1981), zira hegemonya iktidar oluşumunun doğasını betimler. En yalın şekilde ifade edecek olursak, hegemonyayı tarihsel blok inşa eder ama diyalektik olarak hegemonya oluşup olgunlaştıkça tarihsel blok da oluşum sürecini tamamlar. Bir başka ifadeyle tarihsel bloğun ve hegemonyanın oluşum süreçleri birbirinden ayrılmaz durumdadır. Mehmet Yetiş'in (2009: 148) de belirttiği gibi burjuvazinin belirlediği bir toplumsal formasyonda, egemen sınıfın siyasal iktidarın ele geçirilmesi ve korunması süreçlerinde yürüttüğü ideolojik, siyasal, kültürel, entelektüel, ahlaki vb. etkinliklerin bütünlüğünü hegemonya kavramı ile analiz eder Gramsci.

Hegemonya, toplumda hâkim olan etik değer sistemlerini, dünya görüşünü ve bunların gündelik hayat dolayımıyla üretimini ve yayılımını sağlayan süreçleri, kurumları, eylemleri içeren karmaşık ilişkiselliği tasvir eder. Bununla birlikte, alt sınıfların rızasının temini tek başına hâkim sınıfların etik ve entelektüel liderliğini garanti altına alamaz. Aynı zamanda egemen sınıf iktidarını fiziksel baskı ve zor yoluyla da tesis eder.[8] Başarılı bir hegemonya oluşumunun sırrı, egemen sınıfın kendi ahlaki ve entelektüel değer sistemini tüm topluma sanki onların da ortak duyusuymuş gibi olduğunu hissettirebilmesidir. Bu anlamda hegemonyayı oluşturan sınıf kendi dünya görüşünü hem rıza temini hem de zorlama yoluyla topluma yeni bir uygarlık olarak kabul ettirir. Bu noktada ideoloji tartışması devreye girer. Gramsci ideolojiyi insanların bilinçlendikleri ve kendilerini var ettikleri hem entelektüel hem de toplumsal pratikler bağlamında anlamlandırır.[9] İnsanların içinde bulundukları toplumsal formasyon bağlamında zapt ettikleri sınıf pozisyonları, siyasal iktidarı nasıl deneyimledikleri ve örgütlenme biçimleri hakkında bilinç sahibi oldukları alan olan ideolojiyi Gramsci organik ideoloji olarak ifade eder (1971: 367). Organik ideoloji insanların bilinçlenmelerinin yanı sıra mücadele ettikleri alandır aynı zamanda.

---

[8] Görüldüğü üzere hegemonyanın koşulları olarak rıza ve baskı arasında da, diyalektik bir ilişki söz konusudur. Hem baskılama hem de rıza tesisi hegemonya oluşumunda olmazsa olmaz bir birliktelik ve ilişkisellik içindedir (Gramsci, 1971: 169-170). Bu vurgu için bkz. Jones (2006: 3) ve Simon (1985: 21-22).

[9] Gramsci temelde Marx'ın *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* adlı eserinde geliştirdiği ideolojiyi olumlayan kavramsallaştırmayı takip etmektedir. Bu bağlamda, ideoloji insanın toplumsallığını anlamlandırdığı ve dolayısıyla gerçekliğin olmazsa olmaz etmenini oluşturan bir işleve sahiptir.

Gramsci'nin kuramında üç tür ideolojiye rastlanır: felsefe, ortak duyu ve folklor. Bunlardan en çok ortak duyu üzerinde durur. Ortak duyu, Simon'un da ortaya koyduğu üzere, halk kitlelerinin genelde eleştirel olmayan, sistemsiz, tutarsız, muhtelif öğeler içeren ve çelişkili dünyayı algılama biçimlerini kapsar (1985: 25). Hegemonyayı oluşturan hâkim sınıf ortak duyuyu işleyip baskın ve yaygın bir hâle getirerek alt sınıfların eleştirel bir biçimde durumlarını analiz etmelerini ve bu doğrultuda mücadeleye girmelerini engeller. Birçok farklı faktörü birbirine eklemleyen hegemonya yamalı bir bohçadaki yamaları birbirine bağlayan iplik işlevindedir. Bununla birlikte hiçbir hegemonya, yapısı gereği sonsuza değin süreceğinin garantisini veremez. Tam tersine her hegemonya, proleter hegemonya dâhil, eksiktir zira yukarıda da değinildiği üzere tutarsız, çelişik ve sistematik olmayan düşünceler yığını üzerine inşa olur. Bu nedenle, Gramsci hegemonya oluşturulduktan sonra da hâkim sınıf açısından mücadelenin, bu sefer hegemonyayı korumak ve daha da sağlamlaştırmak için, devam etmesi gerektiğini iddia eder. Gramsci'nin terminolojisinden söyleyecek olursak, her hegemonya, krize (*hegemonya krizine* veya *organik krize*) girme riskiyle karşı karşıyadır.

İsminden de anlaşılacağı gibi organik kriz, hegemonyayı oluşturan öğeler arasındaki organik bağın kopmasıyla gerçekleşir. Gramsci'ye göre, bu tür krizler, ya yönetici sınıfın geniş kitlelerden onay ve destek talep ettiği çok önemli bir siyasal girişimde başarısızlığa uğraması durumunda ya da edilgen durumdaki büyük kitlelerin siyasal açıdan olağandışı bir hareketlilik içine girip ancak bir devrimle yerine getirebilecek kimi taleplerde bulunmaları durumunda ortaya çıkar (Gramsci, 1971: 210; Yetiş, 2009: 156). Hegemonyayı tehdit eden bir başka tehlike ise alt sınıflar tarafından yürütülen karşıt hegemonya mücadeleleridir. Hiçbir zaman sabit ve mutlak biçimde muktedir olamayan hegemonya her durumda sınıflar arası bir savaşım dolayımıyla anbean yeniden tesis edilir. Bu bağlamda, egemen sınıf kendisine değişik konularda meydan okuyan bağımlı sınıfları kontrol altında tutmak için siyasal iktidarını sürekli koruyup güçlendirmek zorundadır (Jones, 2006: 4, 48).

Gramsci bu mücadelelerin cereyan ettiği başlıca alanın ise *sivil toplum* olduğunu ortaya koyar. Yalnız bu noktada altı çizilmesi gereken husus Gramsci'nin kullandığı sivil toplum kavramının, Marx'ın onu sadece ekonomik ve özel ilişkileri kapsayan alan olarak kullanımından çok daha farklı ve geniş olmasıdır. Gramsci sivil toplumu ekonomik yapı ile özdeşleştirmez, bunun yerine sivil toplumu ideolojik, politik ve hukuki üstyapılar bütünü olarak

alır. Bu bağlamda hegemonik sınıf, düşünce sistemini sivil toplumu oluşturan kurumsal ve örgütsel süreçler ve ilişkiler aracılığıyla yayar (Gramsci, 1971: 12; Yetiş, 2009: 142).

Diyalektik yöntem gereği sivil toplumun da bir karşıtı vardır: *politik toplum*. Genel olarak ikna yoluyla rızanın temini adına yapılan mücadelelere sahne olan sivil toplumun tersine politik toplumda egemen sınıf, iktidarını sürdürebilmek için baskı ve zorlama yollarına başvurur.[10] Tıpkı organik bir bütünlük olan tarihsel blok örneğindeki gibi sivil toplum ve politik toplum diyalektik olarak birbirinden ayrılmaz durumda yeni bir organik bütünlüğü oluştururlar: *devlet*. Diğer birçok kavramda olduğu gibi, Gramsci'nin devlet kavramsallaştırması da klasik çözümlemelerden oldukça farklıdır. Sivil toplum (rıza, hegemonya) ile politik toplumun (baskı ve zor, diktatorya) bireşimi olan devlet, üstyapılar bütünlüğünün yönetim ve baskı aygıtının kısmi etkinliklerine indirgenmemesi gereken karmaşık bir ilişkiler yumağını kapsar (Gramsci, 1971: 261-263; Buci-Glucksmann, 1980: 93; Texier, 1979: 63).[11] Kapsayıcılık özelliğini daha da vurgulayabilmek adına Gramsci devlet kategorisini betimlerken *bütünsel devlet* tabirini kullanır. Bu bağlamda Gramsci hegemonyanın oluşturulması ve yeniden üretimi süreçlerinde anahtar rol oynayan *hegemonik devlet aygıtları* üzerinde ısrarla durur. Devlet aygıtı üstyapısal öğeleri de (eğitim, din, kitle iletişimi vb.) düzenleyip kullanarak kitlelerden rıza temin eder.

Söz konusu rızanın oluşumu ve kitlelerin hegemonya etrafında oydaşmaya varacak biçimde bilinçlenmeleri süreçlerinde *aydın*lar kritik bir rol oynar. Yine klasik bir kavramı orijinal bir şekilde ele alan Gramsci, aydınları sahip oldukları entelektüel birikimleri bağlamında değil toplumsal işlevleri bağlamında tanımlama yoluna gider: Aydınların başlıca işlevi ise hem ekonomik yapı hem de üstyapılar bütünlüğünde örgütlenmeyi sağlamaktır (Gramsci,

---

[10] Gramsci'nin politik toplum kavramsallaştırması ile ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Fontana (2008: 86-90), Texier (1979: 49) ve Femia (1981: 25-29, 191-192).

[11] Gramsci devleti oluşturan sivil toplum ve politik toplum alanlarının teşkil ettiği bütünlüğü vurgularken askerî terminolojiden yararlanır ve bu alanları siperlere benzetir: Devlet, sarmal biçimde dairesel olarak konumlanmış siperler tarafından korunan merkezî üssü, ana tahkimat noktasını niteler. Dıştaki siper sivil toplum ile içteki ise politik toplum ile özdeşleştirilmiştir. Sivil toplumun ve politik toplumun neden böyle konumlandığı ise Gramsci'nin mevzi savaşı ve manevra savaşı kavramlarını açımladığımız bölümde açıklık kazanacaktır.

1971: 97). Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak, aydınlar egemenlik ilişkilerinin ahlaki, kültürel ve ideolojik araçlarla yeniden üretiminde rol alır ve böylece rıza ve iknayı örgütlemiş olurlar (Yetiş, 2009: 158).

Bununla birlikte, yapısal kertede de örgütleme işlevi bulunan aydınlar, ekonomik yapı ile üstyapı ve ayrıca sivil toplum ile politik toplum arasındaki organik bağın ortaya çıkmasında anahtar bir rol üstlenirler. Bu nedenle, Gramsci *organik aydın* terimini kullanmayı yeğler. Diğer taraftan, tüm aydınlar organik sıfatını taşımamaktadır. Bu bağlamda, Gramsci *geleneksel aydın* kavramını ortaya atar. Temel olarak geleneksel aydınlar hegemonyayı oluşturan egemen sınıfın karşısında konumlanırlar. Geleneksel aydınlar ya eski üretim tarzında günümüze miras kalan önceki egemen sınıfın organik aydınlarıdır ya da mevcut üretim ilişkilerinden ve sınıfsal oluşumlardan kendilerini bağımsız hisseden aydınlardır (Gramsci, 1971: 6-7).

Organik aydınlar tikel bireyler düzeyinde işlevsellik kazanmazlar, bunun yerine etkinlik gösterebilmeleri için kurumsal ve örgütsel bir araca ihtiyaç duyarlar. Bu araç *devrimci parti*den başka bir şey değildir. Devrimci parti, alt sınıfların ortak hedef doğrultusunda hareket etmelerini sağlayan ve bu yolla burjuva hegemonyasını alt edebilme potansiyelini edimselleştirebilecek olan başlıca araçtır. Kitlelerin siyasal birliğinin tesisi ve politik farkındalık seviyelerini artırma işlevi olan devrimci parti, Gramsci tarafından benzer roller üstlendiği için Machiavelli'nin Prens kavramsallaştırmasına benzetilir ve bu anlamda Gramsci devrimci parti ile *modern prens* terimlerini aynı anlamda kullanır. Parti, Prens örneğinde olduğu gibi "eğitsel ve bilişsel" işlevlere sahiptir ve işçi sınıfının karşıt-hegemonya stratejisinin başaktörüdür. Parti, bütünsel manada devleti ele geçirmek için sınıf savaşımına önce sivil toplum sonrasında ise politik toplum bağlamlarında girer. Bu noktada Gramsci başlıca iki taktikten bahseder: *mevzi savaşı* ve *manevra savaşı*.

Devleti ele geçirebilmek adına girişilmesi gereken ilk mücadele sivil toplumda cereyan eden mevzi savaşıdır. Çok uzun, sancılı ve yıpratıcı geçen mevzi savaşında üstyapılar bütünlüğünün sunduğu (düşünsel ve örgütsel) silahlar kullanılarak egemen sınıfla temelde ideolojik ve siyasal bir mücadeleye girişilir. Mevzi savaşı sonucunda sivil toplum ele geçirildikten sonra ise devletin son kalesi olarak kalan politik toplum alanında ise fiziksel şiddete dayanan ve iki tarafın militer güçleri arasında geçen manevra savaşı gerçekleşir. Hegemonyanın ve devletin iki yüzü (rıza, baskı ve zor) olduğu gibi devrimsel

siyasi değişim sürecinde de bu iki yüze denk düşen mevzi ve manevra savaşları ile bir hegemonya yıkılıp yerine yenisi inşa edilebilir.

Frankfurt Okulu

20. yüzyıl bir bütün olarak düşünüldüğü takdirde, düşünsel anlamda çeşitli yaklaşımlara hem birçok kritik etki yapmış, hem de bilimsel anlamda eleştirel düşünceye yepyeni mecralar açmış düşünce akımları arasında Frankfurt Okulu'nun çok önemli bir yeri vardır (bkz. Kutu 4). Okul ifadesini içermesi bakımından bir bütünlük içinde kuramsal bir pozisyona sahip olması beklenirken, Frankfurt Okulu aslında kendi bünyesinde birbirinden oldukça farklı perspektifleri karmaşık bir şekilde barındırır. Başka bir açıdan ele alınırsa bu durum, okulun girift özgünlüğüyle yakından ilgilidir.

Bu bağlamda en önemli noktalardan biri, Frankfurt Okulu'nun temsilcilerinin yararlandıkları düşünsel ve bilimsel kaynakların çeşitliliğidir. Marx, Hegel, Kant, Schopenhauer, Freud, Weber, Dilthey, Bergson, Heidegger, Lukács, Korsch, Nietzsche gibi figürler, Frankfurt Okulu üyelerinin ilham aldıkları en önemli öncülleri arasında yer alır. Bu kadar zengin bir düşünsel ve bilimsel kaynaktan beslenen okul, yöntemsel anlamda da çeşitlilik gösterir ve disiplinlerarası analizlerin ilk örneklerini verir. Ekonomi, siyaset bilimi, sosyoloji, sosyal psikoloji, psikanaliz, tarih gibi birçok disiplini analizlerinde kullanan Frankfurt Okulu temsilcilerinin temel eleştiri uğrakları şöyle sıralanabilir: Faşizm eleştirisi, pozitivizm eleştirisi ve kapitalizm eleştirisi.[12]

Bununla birlikte Frankfurt Okulu, Marksist düşünce geleneğine getirilmiş en önemli eleştirel müdahalelerden birine imza atmıştır. İçinden geldiği geleneğe bu kadar eleştirel bir pozisyonda yer alabilmesi Frankfurt Okulu'nun ortaya çıktığı tarihsel zemin ile yakından ilgilidir. Frankfurt Okulu'nun temellerinin atıldığı 1920'lerden 1930'lara kadar geçen sürede, Almanya'da gözlemlenen Nasyonal Sosyalizmin önlenemez yükselişi, Avrupa'nın genelinde sürmekte olan sınıf mücadelelerinin başarısızlıkla sonuçlanması, 1. Dünya Savaşı

---

[12] Anlaşılacağı üzere Frankfurt Okulu çağdaş toplumların birçok sorununu eleştirel bir biçimde ortaya çıkarmaya çalışmıştır, yalnız yazımızın bağlamının siyaset sosyolojisinin çizmiş olduğu çerçeve ile sınırlı olduğunu hatırlayacak olursak, Frankfurt Okulu'nun kuramsal anlamda tüm çözümlemelerine değinmemiz imkânsızdır. Bu nedenle, okulun yapmış olduğu Kültür Endüstrisi kavramsallaştırması ile cisimleşen, tahakküme dayalı kapitalist toplumsal sistemin analizini ve bu analizi dayandırdıkları Aydınlanma eleştirisini ele almaya çalışacağız.

ve Büyük Buhran'ın beraberinde getirdiği hızla derinleşen yoksulluk sorunu ile toplumsal çıkmazlar nedeniyle umutların giderek tükeniyor olması, Sovyet deneyimiyle birlikte reel sosyalizme olan güvenin hızla azalması gibi birçok tarihsel gelişme Frankfurt Okulu'nun hem içinde bulundukları topluma hem de teorik kökenlerini borçlu oldukları Marksist geleneğe karşı eleştirel bir tutum sergilemelerine yol açmıştır. Bu bağlamda, Frankfurt Okulu'nun kuramsal olarak pozisyonunu daha iyi anlamak için Marksizme getirdiği eleştirileri incelemek yerinde olacaktır.

Okul, temel olarak Marksizmin belirlenimci tarih anlayışını ve toplum analizini reddeder ve Marksizmi, öznelliği nesnelliğe indirgemekle suçlar. Bu nedenle, Frankfurt Okulu temsilcilerine göre radikal değişim toplumsal iktisadi yapılanmalarda değil, bireylerin öznelliği, usu, tutkuları ve amaçları bağlamında gerçekleşmelidir. Okul üyelerine göre, Marksizm öznenin devrimci potansiyelini mekanik bir tarih anlayışına kurban etmiştir. Hâlbuki öznelliğin içselliğinin onaylanmasıyla birlikte, birey, değişim değerleri ve ilişkileri ağının dışına çıkabilir ve burjuva toplumunun gerçeğini başka bir varoluş boyutuna geçmek için terk edebilir (Dellaloğlu, 1998: 143). Bu son noktadan anlaşılacağı üzere, Frankfurt Okulu temsilcileri sınıfsal konumun bireyin kaderinin tek değişkeni olmadığı iddiasındadırlar ve bu nedenle kapitalist toplum düzenine son verecek devrimin başlıca öznesinin işçi sınıfı olacağı inancını reddederler.

Araştırma nesnesi bağlamında da Frankfurt Okulu Marksist gelenekten ayrılır. Okul üyelerine göre kapitalizmin çözümlenmesinde sadece ekonomi politik parametreler yeterli değildir, zira devlet ile sermayenin çok daha belirgin bir iç içelik içinde olduğu geç kapitalizm, ekonomik alanın boşluğunu ideoloji ve kültür gibi diğer alanlarla doldurur (Dellaloğlu, 2007: 47). Kurtuluş ise reel sosyalizmde değildir, çünkü reel sosyalizm kapitalizmin baskıcılığından sadece yönetim teknikleri açısından farklılık gösterir, bu nedenle de özgürleştirici değildir. Marksist geleneğin öngördüğü proletarya diktatörlüğü de mevcut kapitalist toplumsal düzen kadar totaliterdir, bu noktadan hareketle Frankfurt Okulu temsilcileri mevcut sorunları ortaya koymakla birlikte kapitalizme alternatif bir model ortaya koymaktan kaçınırlar (Veysal, 2009: 268-273). Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, toplumsal tarihsel gerçeklikler hızla değiştiği ölçüde Marksist geleneğin de kendini yeniden eleştirel bir biçimde gözden geçirmesi gerekliliğinin altı çizilir.

KUTU 4. Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Felix Weil'in finansal katkılarıyla 1923 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde kuruldu. Carl Grünberg 1928 yılına kadar enstitüyü yönetti. Bu dönemde, enstitünün başlıca amacı disiplinlerarası incelemelerle birlikte işçi hareketi üzerine tarihsel ve toplumsal araştırmalar yapmaktı. 1930'da enstitü yöneticiliğine Max Horkheimer'ın geçmesiyle okulun çalışma alanlarında önemli bir değişim başladı. Horkheimer'ın "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı çalışmasının sunumuyla okulun yaklaşımı temelden dönüşüme uğradı. Kapitalist toplumsal gelişimin kültürel boyutları üzerine yoğunlaşılırken, modern burjuva toplumu ussallaşma üzerinden açıklanan Aydınlanma analizi aracılığıyla temel bir ideoloji eleştirisine tabi tutuluyordu. Bir grup psikanalistin katılımıyla 1930'lu yılların başında okulda Hegelci Marksizm ve Freudcu psikanalizi sentezleyen çeşitli çalışmalar yapıldı. Bu dönemde Almanya'da Nazizmin yükselmesiyle, enstitü 1933 yılında kapatıldı ve Frankfurt Okulu üyeleri İsviçre, İngiltere, ABD, Fransa gibi ülkelere gitmek zorunda kaldılar. Okulun devamı niteliğindeki oluşum New York Columbia Üniversitesi'nde Horkheimer'ın kurduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ydü. ABD'deki kültürel yapıdan derinden etkilenen okul temsilcileri Kültür Endüstrisi bağlamında kapitalist toplumsal düzenin yarattığı kitle kültürünü ve hâkim ideolojinin nasıl kendini yeniden ürettiğini araştırdılar. 1950'lerin başında Frankfurt'ta yeniden kurulan enstitünün düşünsel etkisi azalarak da olsa bir sonraki nesil (başta Jürgen Habermas olmak üzere) tarafından 1980'li yıllara değin sürdürüldü (Bağçe, 2006: 8-11; Ramsay, 2000: 143-147; Kołakowski, 2005: 1060-1063).

Marksist geleneğin toplumu bir bütün içinde genel bir analize tabi tutması münferit ve belirli siyasal problemlerin çözümlenmesine engel olmaktadır. Marksist geleneğin de çoğu zaman başvurduğu teori - pratik ikiliğine karşı çıkan Frankfurt Okulu'na göre araştırmacı, kendi değerleriyle birlikte kaçınılmaz olarak ve her zaman araştırmasının içkin bir parçasıdır. Bununla birlikte Frankfurt Okulu, emeğin merkezîliği vurgusu ve doğayı insanın sömürüsü

için bir araç olarak görmesi nedeniyle Marx'ı da, kıyasıya eleştirdikleri Aydınlanma düşüncesinin içine yerleştirir. Marx'ın iddiasının aksine Frankfurt Okulu temsilcilerine göre politik ekonomi ve sınıf mücadelesi ikincil iken, toplumun içinde bulunduğu sorunlu durumun analizinde insan-doğa ilişkisinin çok daha kapsayıcı bir çözümlemesine yer verilmesi gerekmektedir (McLellan, 1998: 285-289).

Marksist geleneğe karşı böylesi eleştirel bir tutum sergileyen Frankfurt Okulu'nun bu eleştirilerini daha iyi kavrayabilmemiz için okul üyelerinin yararlandıkları başlıca kavramsal araçları ele alma zorunluluğu bulunmaktadır. Özellikle Lukács ve Korsch'un etkisi altında Marksizmin Hegelci kökenlerine geri dönmeye çalışan Frankfurt Okulu, totalite ve dolayımlama gibi diyalektik kategoriler vasıtasıyla üstyapının göreli özerkliği ve yapı ile üstyapı arasındaki karşılıklı etkileşimi meselelerini mercek altına alır (Kellner, 1989: 9-11).

Okulun odaklandığı bir başka kritik kavramsal araç ise yabancılaşmadır. Yalnız Marksist gelenekteki insanın üretim sürecinden, ürettiği metadan veya üretici diğer insanlardan yabancılaşması sorunsalından ziyade bir bütün olarak insanın kendisinden ve dolayısıyla içinde bulunduğu toplumdan yabancılaşması meselesi vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, kültür kavramı kritik bir rol oynamaktadır. Özellikle geç kapitalizmde tahakkümün neredeyse mutlak bir hâle gelmesi ve bireyin öznelliğinin ortadan kaldırılması süreçlerinde kültürün, Frankfurt Okulu'nun jargonuyla söylenecek olursa Kültür Endüstrisinin merkezî bir işlevi bulunmaktadır.[13]

Temel olarak Frankfurt Okulu temsilcileri "genel"in (toplumsal yapı, totalite, düzen) "tikel" (birey, toplumsal sınıf) üzerindeki belirleyici etkiselliğini kırmaya çalışırlar, tikelin özerkliğine dikkat çeken okul üyeleri tikele hareket alanı açmaya çabalarlar, zira mevcut kapitalist yapılanmayı alaşağı edebilecek devrimci potansiyelin tikel kategorisi aracılığıyla gerçekleşebileceğine inanırlar (Dellaloğlu, 1998: 140). Bu noktada Frankfurt Okulu'nun teorik pozisyonunu daha da belirginleştirebilmek adına Horkheimer'ın formüle ettiği 'geleneksel kuram' ve 'eleştirel kuram' ayrımına değinmek gereklidir. Bu ayrıma göre, özellikle doğa bilimlerinin etkisi altında olan geleneksel kuram mevcut toplumun düzeninin herhangi bir değişime uğramadan kendini yeniden ürettiği işleyişlerin teorik altyapısını oluşturma işlevine sahiptir. Buna karşın eleştirel kuram ise içinde bulunduğu mevcut toplumun kendi içkin eleştirisinden

---

[13] Frankfurt Okulu'nun modern kapitalist toplumları incelerken ortaya attığı Kültür Endüstrisi çözümlemesini bu bölümün Theodor Adorno'ya ayrılan kısmında açımlamaya çalışacağız.

ibarettir. Bu eleştirel eğilimin amacı "mevcut toplumsal praksisi" aşmak ve sömürüsüz toplumu gerçekleştirebilmektir. Bir başka ifadeyle, eleştirel kuram bir parçası olduğu toplumu içeriden eleştirme görevine soyunur, dolayısıyla her durumda kendini de eleştirel bir şekilde yeniden gözden geçirme ihtiyacı içerisindedir. Ayrıca, eleştirel kuram kendi inceleme konusu olan insanı tüm tarihsel yaşam biçimlerinin biricik üreticisi olarak görür. Bu nedenle, eleştirel kuramın epistemolojik temeli metafiziksel bir hümanizmdir (Therborn, 2006: 19-23). Bununla birlikte, eleştirel kuram karmaşık ve kimi zaman da çelişkili bir siyaset anlayışını benimsemektedir: İncelediği toplumun ayrılmaz bir parçası olarak kendini sunan eleştirel kuram, aynı zamanda diyalektik teori-pratik birliği çerçevesi içinde siyasal pratiklerin de bir uzantısı olarak kendini görür; ama diğer taraftan da bireyin öznel özgürlüğünü kısıtladığı ölçüde mevcut siyasal dayanakların hiçbirinden yararlanma yoluna gitmez.

Siyaset sosyolojisi bağlamında Frankfurt Okulu'na dair genel bir değerlendirmenin ardından söz konusu ekolün en önemli temsilcileri yine siyaset sosyolojisinin temel sorunsallarının çizdiği çerçeve içerisinde kısaca ele alınacaktır. Bu noktada ilk olarak inceleyeceğimiz figür Max Horkheimer (bkz. Kutu 5), toplumsal sorunların kökenlerinin Aydınlanma süreci ile ortaya çıkan ussal değişimde aranması gerektiğini iddia eder. Yalnız bu ussal değişim sürecini anlayabilmemiz için Horkheimer'ın yaptığı ussallık ayrımına eğilmemiz gerekir.

Horkheimer'a (1990: 55-56) göre, iki temel us tipi vardır: öznel us ve nesnel (evrensel) us. Öznel us düşünme aygıtının soyut bir işleyişinden ibarettir, bütünleri parçalayıcı, sınıflandırmacı, çıkarsamacı ve dolayısıyla tümdengelim yöntemini benimseyen bir yapısı bulunmaktadır. Ayrıca, öznel us sadece dış görünüşüyle ilgilendiği inceleme nesnesini biçimsel bir şekilde çözümleme yoluna giderken, faydacı ve araçsalcı bir motif ile hareket eder. Buna karşın nesnel us ise, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görür ve ek olarak dünyanın parçalanmış ve bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştirir (Koçak, 1990: 40). Özlü bir biçimde ifade edilecek olursa, Aydınlanma öznel usun nesnel us aleyhine gelişme kaydettiği ve genel olarak usun öznelleştiği bir süreç olarak görülmektedir. Sonuç olarak us herhangi bir amacın diğerinden daha yüce olabileceği kararını veremez hâle gelirken, sadece ve sadece hangi aracın sonuca ulaşmada daha işlevsel olabileceğini hesaplama fonksiyonuna indirgenmiş oldu.

Bu anlamda Aydınlanma tersine dönerek sonuçlanmış oldu. Aslında usa engel çıkaran metafizik mitlere son vererek, sadece usun egemen olduğu bir toplumsal düzeni kurmakla sonuçlanması beklenen süreç, mevcut olanın yerine başka bir mitin geçmesine sahne oldu. Horkheimer'a göre bu mit araçsal akıldan başka bir şey değildir.

KUTU 5. Max Horkheimer (1895-1973)

1895'te Stuttgart'ta doğan Max Horkheimer babasının baskısıyla 1911'de koleji bırakıp ailesinin sahip olduğu fabrikada çalışmaya başladı ve aynı yıl Pollock ile tanışıp Marx okumaya başladı. 1. Dünya Savaşı'ndan sonra Münih Üniversitesi'nde Psikoloji ve Felsefe eğitimi aldıktan sonra Frankfurt'a yerleşip Hans Cornelius'un danışmanlığında "Ereksel Yargıgücünün Çatışkısı" adlı teziyle 1922'de doktora derecesi aldı, aynı yıl Weill ve Adorno ile tanışıp Frankfurt'ta Goethe Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etti. 1931'de Fromm, Marcuse ve diğer arkadaşlarıyla kurucuları arasında yer aldığı Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün başına geçti.1933'te Naziler enstitüyü kapatınca, 1934'te ABD'ye göç etti ve New York Columbia Üniversitesi'nde Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü kurdu. 1949'da Almanya'ya geri dönüp, 1951'de Frankfurt'ta Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü yeniden kurdu, 1959'da emekli olup Lugano'ya yerleşti ve 1973'te öldü (Veysal, 2009: 219-220).

Aydınlanmanın kendi kendini imha etmesi olarak da ifade edebilecek bu süreçte, araçsal akıl vasıtasıyla her şeyin evrensel alışverişin hizmetinde oluşu ve her şeyin birbiriyle soyut düzeyde eşdeğerlilik ilkesiyle değişime uğrayabileceği olgusu genel geçer bir gerçeklik olarak algılanmaya başlandı; ayrıca yine araçsal aklın talepkâr tutumu nedeniyle doğanın tahakküm altına alınması deneyimlenmeye başlandı (Veysal, 2009: 278). Böylece, Aydınlanma özne ile doğayı kesin çizgilerle birbirinden ayırırken, insanın doğa üzerindeki egemenliğini zorunlu kıldı, bu zorunluluk ise insanın insan üzerindeki egemenliğini beraberinde getirdi. Bunun sonucunda birey kategorisi ortadan kalkarken, "genel" araçsal akıl yoluyla "tikel" birey üzerinde mutlak tahakkümünü kurmuş oldu, sonuç olarak bireyin tarihselliği ve toplumsallığı tahrip

edildi. Daha kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse, Aydınlanma bir tür ussallık kriziyle sonlanmış oldu.[14]

Şimdiye kadar ele almaya çalıştığımız Horkheimer'ın Aydınlanma analizi onun "toplumsal felsefe" adını verdiği anlayışından kaynaklanır. Bu anlayış, insanların atomize olmuş tekil bireyler değil, bir topluluğun parçası olduklarını iddia eder (Horkheimer, 1994: 9). Bununla birlikte, Aydınlanmanın da tersine dönmesiyle artık amaçlar dünyasından araçlar dünyasına bir dönüşüm gerçekleşmekte, maddi üretim ve sosyal örgütlenme şeyleşirken, araçlar bağımsız birer varlık olarak algılanmaya başlanmıştır.

Horkheimer'ın otoriter devlet çözümlemesi de bu noktadan hareket eder. Üretim yöntemlerinin tarihsel gelişimi bağlamında, sömürünün modern hâli olan devlet kapitalizminin ortaya çıkmasıyla bireylerin özgürlükleri, aldıkları kararların işlevselliğine indirgenmekte, başka bir ifade ile bireyler nesneleşmektedir. Sonuçta ortaya çıkan toplumsal iktidar bireyleri birbirinden bağımsız atomlara döndürürken, böylesi bireylerden oluşan kitlelerin güçsüzlüğü mevcut otoriter devlet tahakkümünü yeniden üretir (Veysal, 2009: 220-254). Devlet kapitalizmi, liberalizmin ideal tipi serbest pazar ekonomisini büyük tekeller aracılığıyla daraltır; bu daralmanın gelebileceği son nokta ise ortada sadece devlet tekelinin kaldığı durumdur. Dolayısıyla mevcut toplumlarda tahakküm çok daha doğrudan, mutlak, baskıcı ve kaba bir egemenlik tarzına dönüşmüştür (Veysal, 2009: 265-266).

Ele alacağımız diğer Frankfurt Okulu temsilcisi Theodor Adorno (bkz. Kutu 6) da toplum analizine Horkheimer ile benzer bir başlangıç noktasından hareketle girişmiştir. Horkheimer ile tikelin özerkliği vurgusunu paylaşan Adorno, tarihin asla herhangi bir noktada tamamlanmayacağını 'negatif diyalektik' kavramıyla açıklamaya çalışır. Horkheimer'ın da "açık uçlu diyalektik" olarak ifade ettiği bu yaklaşıma göre, bütünü oluşturan parçalar diyalektik bir özdeşsizlik içindedirler ve aralarında zorunlu olarak çelişkili bir ilişkisellik söz konusudur. Bundan ötürü, negatif diyalektik herhangi bir alternatif kurgu oluşturmaz, zira "bütün hakiki olmayandır" (Adorno, 2000: 52).

---

[14] Max Weber'in modernliği bir tür uslaşma süreci olarak tanımlaması ve modern toplumlarda araçsal aklın hem toplum yapısına hem de yönetim organizasyonlarına hâkim olduğuna dair iddiası Frankfurt Okulu temsilcilerini derinden etkilemiştir.

KUTU 6. Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969)

Adorno 1903'te Frankfurt'ta doğdu. Çocukluğu ve gençliliği annesi ve teyzesinin de etkisiyle müzikle iç içe geçti. 15 yaşında felsefe üzerine özel eğitim almaya başlayan Adorno 1913-1921 yılları arasında Kaiser-Wilhelm Gymnasium'a gitti. 1924'te ise Geothe Üniversitesi'nde Hans Cornelius danışmanlığında Husserl üzerine olan teziyle doktora derecesi aldı. 1932'de Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün yayın organında bir yazısının çıkmasıyla Frankfurt Okulu çevresine dâhil olmuş oldu. Enstitü'nün 1933'te kapatılmasından bir yıl sonra İngiltere Oxford'da bulunan Merton College'ta çalışmaya başladı, 1938'de ise ABD'ye gidip New York'ta Horkheimer'ın kurduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne katıldı. 1949'da Almanya'ya geri döndü ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün yeniden kurulmasına katkı sağladı. 1953'te ise Enstitü'nün başına geçti. Öldüğü 1969 yılına değin Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ile Geothe Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürdü (Veysal, 2009: 309-310; O'Neill, 2003:1-2).

Yine Horkheimer'a benzer bir biçimde Adorno'ya göre insan, doğaya egemen oldukça ve doğadan özgürleştikçe aslında kendini amaç olmaktan çıkarıp araçsallaştırarak nesneleştirmekte ve kendi öz niteliklerine yabancılaşmaktadır. Sonuç olarak, gerçekliğin meşruiyeti ve iktidara itaat paralel bir biçimde ortaya çıkarılırken egemenlik toplumsal bütünü yeniden üretir. Bu toplumsal bütünün iktidar tarafından yeniden üretilmesini sağlayan başlıca faktörlerdenbirisi her bireyin rolünün önceden belirlendiği toplumsal işbölümünün mükemmel bir biçimde uygulanmasıdır. Söz konusu süreçlerin temelinde yer alan kapitalist toplumsal ilişki, bireyin atomize olduğu, aklın nesnelliğini kaybettiği, bunun yerine öznel aklın ön plana çıktığı bir etkileşimin ussal olarak anlaşılmasını sağlar (Veysal, 2009: 319-325). Bu tür atomlar hâlinde davranan bireylerin oluşturduğu kitlelerin yeniden üretimi için tasarlanan başlıca mekanizma "Kültür Endüstrisi"dir.

Kültür Endüstrisi, kitlelerin tüketim gereksinmesinin karşılanması amacıyla her alanda ortak nitelikler taşıyan ürünlerin pazarda hazır hâlde bulundurulmasına ilişkin etkinliklerin bütünüdür ve Kültür Endüstrisi müşterilerinin kasten ve tepeden bütünleştirilmesidir, zira artık müşteri özne değil nesnedir (Adorno, 2007: 110). Tıpkı Kültür Endüstrisi'nde müşterilerin kültürel üretim sürecine yabancılaşması gibi, yönetim süreci de yönetilene dışsaldır, başka bir şekilde ifade edilecek olursa bireyler yönetim mekanizmalarına yabancılaşmışlardır. Böylesi bireylerden oluşan kitlelerin yönetimi sayesinde mevcut kapitalist toplumsal yapılanma sürekli olarak kendini yeniden üretmektedir. Bireylerin kitleler hâlinde toplumda yer almalarını sağlayan başlıca etmen ise Kültür Endüstrisi'nin çizdiği çerçeve bağlamında kültürün şeyleştirilip bir eğlence olarak içeriği boşaltılmış bir biçimde insanlara sunulmasıdır. Bu durumda geç kapitalizmde eğlence çalışmanın bir uzantısı olarak anlaşılır, çünkü kitle kültürel etkinlikler ile birlikte çalışmaya daha zinde bir şekilde başlama fırsatı bulur, başka bir deyişle kültürel etkinlikler dolayımıyla emek gücü yeniden üretilir. Sonuç olarak bireylerin yadsınarak bilinçleri standartlaştırılırken, farklı tüketim alışkanlıklarına hitap etmekten geri durulmaz. Böylece içinde bulunduğu kitle kültürü aracılığıyla Kültür Endüstrisi'nin belirlediği biçimde birey kendi özgünlüğünü içini doldurur.

KUTU 7. Herbert Marcuse (1898-1979)

1898'de Berlin'de doğan Marcuse, 1922'de doktorasını Freiburg Üniversitesi'nde tamamladı ve yine aynı üniversitede Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne katılacağı 1932 yılına kadar çalışmalarını sürdürdü. 1934'te ise ABD'ye gitmek zorunda kalan Marcuse ömrünün kalan kısmının çoğunluğunu bu ülkede geçirdi. Columbia ve Harvard Üniversitelerinde yer aldıktan sonra 1958-1965 yılları arasında Brandeis Üniversitesi'nde, 1965'ten emekli olana kadar ise California Üniversitesi'nde çalıştı. Özellikle 1960'lar ve 1970'lerde "Tek Boyutlu İnsan: İleri Sanayi Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler" adlı eserinin getirdiği şöhretle tüm dünyadaki yeni sol hareketlerin başlıca teorisyeni hâline gelen Marcuse, 1979'da öldü (Thomas, 2003: 216-217; Veysal, 2009: 387-388).

Toplumsal değişim konusunda ise Adorno Marksist öncüllerinden oldukça farklı düşünmektedir. Tıpkı Horkheimer gibi, "genel"in tümden değiştirilmesi hâlinde farklı tip bir iktidarın dolayımlandığı yeni bir 'genel' ile baş başa kalacağımızın altını çizen Adorno, değiştirilmiş bir bütünde birey sorunsalının yine su yüzüne çıkacağı hususunda ısrarcıdır. Dolayısıyla, Adorno'ya göre, kolektif eylem yoluyla ilerlemenin ve kurtuluşun başarılacağı inancı yanıltıcıdır, düşünce yalnızca bir eylem aracı olarak alınamaz, ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen felsefe, tamamıyla tarihsel nitelikte eleştirel gücünü koruyabilen felsefe, boyun eğmeyi olumsuzlayabilir (Veysal, 2009: 364-365). Sonuçta, değişimin asıl öznesi bu tür bir felsefeyi içselleştirebilmiş bireydir ve sanat böylesi bireye hareket alanı açar, çünkü sanat "tikel"e "genel" içinde sınırlı da olsa belirli bir özerklik sağlar (Dellaloğlu, 2007: 133).

Frankfurt Okulu'nun siyaset sosyolojisine katkısı bağlamında son olarak inceleyeceğimiz figür Herbert Marcuse (bkz. Kutu 7), Horkheimer ve Adorno'ya nazaran oldukça farklı bir yaklaşım sergilerken bu görüşlerinden ötürü okulun uzak ara en popüler ismi olmuş ve bir döneme düşünceleriyle damgasını vurmuştur. Düşünsel kaynakları genel itibarıyla idealist felsefe ile Freudcu psikanaliz olan Marcuse ileri sanayi toplumunu ele almış ve bütünlükçü bir yaklaşımı takip etmiştir. Hatta Marcuse'ye göre geç kapitalizmin temel özelliği bütüncül bir toplum olmasıdır. Bu bağlamda teknoloji, siyaset ve kültür birbirinden ayrı olarak düşünülemez (Dellaloğlu, 2007: 119). Bununla birlikte, Marcuse'nin tahakküm anlayışı genel itibariyle Adorno ve Horkheimer'ın analizleriyle paraleldir.

Frankfurt Okulu'nun diğer temsilcileri gibi Marcuse de mevcut toplumun totaliter bir yönetime tabi tutulduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Marcuse'ye göre söz konusu totalitarizmin en önemli etmeni teknolojinin bireyin kişiliğini ve benliğini belirlemesidir. "Teknolojik toplum, teknikler kavramında ve tekniklerin inşası yoluyla zaten işleyen bir tahakküm sistemidir" (Marcuse, 1968: 14). Marcuse böylesi bir tahakküm sisteminin bireyin mental yeteneklerini yok ettiğini iddia ederken, insanların tüketim alışkanlıklarının onların ihtiyaçlarını kontrol etme konusunda insanları güdülediğini düşünmektedir. İsteklerimiz ve ihtiyaçlarımız bizim için önceden tasarlanmakta ve bize hazır bir biçimde verilmektedir, bunun da sonucu olarak bireyler eleştirel ve refleksif düşünme yetilerini kaybetmektedirler. Bir başka biçimde söylene-

cek olursa, hâkim ideoloji üretim ve tüketimin tahakkümü nasıl meşrulaştırdığı ve akladığı gerçeğinde yatar; bireyler bu tahakküme tabi olmak adına uygarlığın özgürlük, adalet ve barış vaatlerinden ödün verirler (Marcuse, 1969: 80).

Ek olarak bireyler kendi güdülerini bastırırlar, toplumun birey üzerindeki tahakkümü o kadar derinden içselleştirilir ki bu tahakküm aynı zamanda bireyin doğası üzerinde de etkinlik kazanır. Marcuse'ye göre işçi sınıfının üyeleri de bu durumdadır, bu nedenle Marcuse işçi sınıfının devrimci potansiyelini reddeder. İşçi sınıfına olan güvensizliğinin bir başka nedeni ise refah devletinde proletaryanın artık mutlak olarak bir sefalet içerisinde olmayışı ve eski dışlanmış pozisyonundan sıyrılmış olmasıdır, tam tersine işçi sınıfı artık kapitalist toplumla özellikle hâkim tüketim kalıplarına uyum sağlaması bağlamında tamamıyla bütünleşmiş hâldedir.

İşçi sınıfına olan inancını kaybetmiş olan Marcuse'nin aynı zamanda kapitalist toplumsal düzene son verebilecek devrimci bir mücadeleye bağlılığı tamdır ama işçi sınıfı yerine çok daha farklı ve kimi zaman muğlak bir devrimci özne tanımı geliştirmiştir. Tahmin edileceği üzere Marcuse'nin devrimci özne analizi ekonomi ile ilgili değildir. İşçi sınıfının bile mevcut sistemle bütünleştiği bir toplumsal düzende toplumsal yapılanmadan tamamıyla dışlanan kesimler (etnik azınlıklar gibi) ve toplumla tam olarak bütünleşememiş entelektüeller devrimci bir potansiyele sahiptirler, bu nedenle Marcuse özellikle siyah ve öğrenci hareketlerine ilgi duymuştur (Joseph, 2006: 89-90). Diğer taraftan, Marcuse'nin mevcut totaliter sistemin kökten değişimine dair görüşleri çelişkili bir bütünlük içindedir. *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde birbirlerine zıt iki temel tezi şöyledir: İleri sanayi toplumu, öngörülebilir bir gelecekteki niteliksel değişimleri kontrol edebilecek yapıdadır, ancak bunu tersine çevirebilecek güç ve eğilimler de mevcuttur (Marcuse, 1968: 201).

Louis Althusser

20. yüzyılın ortalarına geldiğimizde bir dünya görüşü ve temel bir sosyal bilim perspektifi olarak Marksizm büyük bir teorik ve siyasal tehlikeler silsilesi ile karşı karşıyaydı. Özellikle III. Enternasyonal'in 1943'te Stalin tarafından sona erdirilmesiyle yaygınlaşan Stalinizm, "vulger", "belirlenimci", "ekonomist", "indirgemeci" ve "mekanik" Marksist yaklaşımla eklemlendi. Ortaya

çıkan yaklaşım kapitalizmin deneyimlediği değişimi açıklamaktan acizdi. Söz konusu yaklaşım Sovyetler Birliği'nin resmî doktrini hâline gelince daha da eleştiriye açık bir hâl aldı, zira böylece söz konusu Marksist öğreti devrimci kimliğinden sıyrılmış oldu. Bunun yerine tüm dünyadaki komünist liderlerin elinde bir tür ideolojik meşrulaştırma aracına döndü. Bununla birlikte Rusya ve Çin Komünist Partileri arasındaki ayrışma Marksist pozisyonla ilgili kötümserlik rüzgârlarını daha da şiddetlendirdi. Ayrıca Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi gelişmiş kapitalist sistemlerde değil de Rusya, Çin veya Küba gibi kapitalist üretim tarzının nispeten az gelişmiş olduğu ülkelerde sosyalist devrimlerin olmuş olması Marksizmin yaygın ortodoks yaklaşımına olan güveni giderek azalttı. Tüm bunlara ek olarak Keynesyen refah devletinin yaygınlaşması ve ilk aşamada oldukça olumlu sonuçlar vermesi özellikle Batı'da kapitalist sistemin sosyalist devrim yoluyla son bulacağı inancını günden güne kırıyordu.

KUTU 8. Louis Althusser (1918-1990)

1918'de Cezayir'de doğan ve 1930'da ailesiyle Fransa'ya yerleşen Althusser'in çocukluğu mutsuzluk ve psikolojik çöküntü içinde geçti. Katolik olarak yetiştirilmesine karşın, bir hapishane arkadaşının etkisiyle komünist oldu ve 2. Dünya Savaşı'nın ardından Fransız Komünist Partisi'ne katılmasına rağmen başından beri parti yönetimiyle anlaşmazlık hâlinde olduğundan bağımsız bir entelektüel olarak görece tecrit edilmiş muhalif bir parti üyesi hâline geldi. 1960'lar boyunca en önemli eserlerini Ĕcole Normale Supĕrieure'de verdiği seminerler ve derslerin sonucunda ortaya çıkardı. 1968 Hareketi ve Çin'deki Kültür Devrimi deneyimleri ise Althusser'i yaman bir özeleştiriye yöneltti ve o zamana değin ortaya attığı fikirlerin önemli bir kısmında 1967-1975 yılları arasında ciddi değişikliklere gitti. 1975 yılından sonra daha çok Marksizm içindeki krize odaklanan çalışmalara imza attı. Psikolojik rahatsızlıkları daha da ciddileşti ve 1976'da evlendiği eşini 1980'de öldürdü. Bundan sonraki yaşamının büyük kısmını çeşitli hastanelerde gözetim altında geçirdikten sonra 1990'da öldü (Benton, 2003: 17-19; Saygın, 2010: 519-523).

Böylesi entelektüel, ideolojik ve siyasal konjonktürde kariyerine başlayan Louis Althusser (bkz. Kutu 8), kendi duruşunu bir müdahale olarak ifade ediyordu.[15] Ona göre, Marksizmin bir an önce aşması gereken iki zorluk vardı: hümanizm ve ekonomik belirlenimcilik (Descombes, 1980: 118). Marksizmi bu dar boğazdan kurtarmak için böylesi yabancı maddeleri temizlemek gerekliydi ve bu bağlamda Althusser, Hegelci tarihselciliği ve yapı-üstyapı ikiliğinin mekanik yorumunu kesin bir dille reddetti. Paralel bir biçimde hem "bilimsel", pozitivist Marksist anlayışı hem de özneyi ve özgür insan iradesini vurgulayan Marksizmin Praksis felsefesi olarak yorumlanmasına karşı çıktı.

Görüldüğü üzere, Althusser o zamana kadar belirli zaman aralıklarında ve hâlen yaygın olan Marksizm öğretilerinin neredeyse karşısındaydı. Bununla beraber, Althusser, yukarıda da özetlemeye çalıştığımız Marksizm adına karamsar tabloya da son vermek adına bazı radikal açılımlarda bulundu. Bu anlamda üç kritik kuramsal açılımdan bahsedilebilir: İlk olarak Fransız yapısalcı tarih yazıcılığı okulundan (Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard) bir dizi kavramsallaştırmayı Marksizme entegre etti; ikinci olarak Marksizmi Freudcu psikanalize açtı ve son olarak da Marx'ı Spinoza üzerinde inceledi.

Söz konusu kuramsal açılımlar ve kendine ait oldukça orijinal bir dizi kavramsallaştırma ile birlikte Althusser 20. yüzyıl Marksist anlayışında derinden etkiler bıraktı. Marksizmi içinde bulunduğu durumdan kurtarabilmek adına başvurduğu ilk ve tek kaynak yine Marx'tan başkası değildi. Ama asıl yapılması gereken Marx'ı o zamana kadar hiç yapılmamış bir biçimde okumaktı. Marx ancak semptomatik okuma[16] ile ele alındığında asıl sorunsalı açığa çıkabilirdi. Semptomatik okuması sonucunda, Althusser Marx'ın temel düşüncesinde epistemolojik bir kopuşun[17] olduğunu iddia etti.

---

[15] Althusser'in kendi pozisyonu ile ilgili görüşleri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Althusser (1971: 49-50).

[16] Semptom kavramı ilk olarak Sigmund Freud tarafından ruh ve beden sağlığındaki anormal durumları ifade edebilmek için kullanılmıştı (Freud, 2006: 398-418). Althusser ise semptomatik okuma ile metnin içerdiği ve derinlerde bulunan "sessiz söylemi" oluşturan yarıkları, çatlakları, eksiklikleri kullanarak, metne gömülmüş olan bilinçdışı sorunsalı açığa çıkarma sürecini kastediyordu.

[17] Althusser *epistemolojik kopuş* kavramını ise Gaston Bachelard'dan almıştır. Temel olarak, epistemolojik kopuş bir bilim adamı veya düşünürün, içinde yer aldığı epistemolojik evrenin belirleyici etkisinden kurtularak farklı bir epistemolojik görüyle düşünmeye başlamasını veya sadece söz konusu hâkim epistemolojiden kopmasını ifade eder (Balibar, 1991: 21; Saygın, 2010: 527).

Bu bağlamda Marx'ın özellikle 1845 ve öncesinde yazılmış olan eserlerini Feurbach'ın ağır etkisi altında oluşturulmuş olan tarihselci ve hümanist anlayış ile yoğrulmuş metinler olarak algılayan Althusser, söz konusu Genç Marx'ın yazınını "ideolojik" bularak yok saydı (Althusser, 2002: 43-45, 66). Diğer taraftan özellikle *Kapital* adlı eserinde Marx, asıl sorunsalı bağlamında tarih bilimini oluşturabilmişti. Althusser'e göre sorunsal bir bilim dalının gelişmesinin belli bir aşamasında, sorunları ancak onun alanı içinde ve onun ufukları çerçevesinde koyduğu belli bir teorik yapıydı ve "her sorunun konuş biçimlerini" bu teorik yapı belirliyordu (Timur, 2005: 109). Görüldüğü üzere, Althusser'e göre bilgi üretim süreci bütünüyle teorik bir eylemdi ve tamamıyla düşünce alanında gerçekleşiyordu. Althusser'in okuduğu Marx'a göre reel nesne (reel dünya) ile bilgi nesnesi (teorik dünya) mutlak bir biçimde birbirinden ayrılmıştı ve bu bağlamda bilimsel bilginin doğruluğunun garantisi reel dünyada değil yine bilimsel bilginin kendi içindeydi (Timur, 2005: 112-115).

Burada açımlamaya çalıştığımız yöntem yoluyla okuduğu Marx'ın *Kapital*'de temel inceleme nesnesinin toplumsal formasyon olduğunu iddia eden Althusser, bu konuya açıklık getirebilmek için hayli mesai harcamıştır. Marx'ın temel olarak "yapı" kategorisi aracılığıyla toplumsal formasyonu çözümlediğini ortaya atan Althusser, klasik ekonomik belirlenimci ve indirgemeci yapı-üstyapı ikiliğine karşın toplumsal formasyonun üç kerteden oluştuğu yönünde ısrar etti, bu kerteler: siyasal, ideolojik ve ekonomik. Bu kerteler birbirlerinden görece özerktiler ama *son kertede* ekonomi belirleyici bir rol üstleniyordu. Her yapı ister ideolojik olsun ister politik, toplumsal formasyonda belirleyen olabilirdi ama toplumsal formasyonda hangi yapının başat olacağını ancak ve ancak ekonomik yapı belirleyebilirdi. Ama bu, ekonomik belirlenimcilikle karıştırılmamalıydı, zira ekonomi mutlak belirleyen değildi, ideolojik ve siyasal kerteler ekonomi kadar önemliydi ve göreli özerk oldukları için toplumsal formasyonu önemli ölçüde belirleyebiliyorlardı. Bu noktada, anahtar yeniden üretim kavramında düğümlenmekteydi.

Siyasal ve ideolojik yapıların başlıca işlevi, hâkim üretim tarzını yeniden üreterek sürekliliğini sağlamaktı. Bu bağlamda Althusser, Kartezyen doğrusal ve tek yönlü nedensellik anlayışını reddedip bunun yerine yapısal nedensellik kavramını öne sürer. En yalın ifadeyle söylenecek olursa, yapısal nedensellik, yapının öğeleri üzerindeki etkililik hâlidir ve tüm öğelerle etkilerin bütününde açığa çıkmaktadır (Brewster, 1997: 310). Görüldüğü gibi, Althusser'in

yapısal nedensellik kavramsallaştırması son derece bütünsel, girift ve karmaşık bir nedensellik anlayışına dayanmaktadır. Toplumsal formasyonun belirleniminde de başrolde yapısal nedensellik yer almaktadır. Sonuç olarak her zaman ve her koşulda yapının üstyapıyı belirlediğine inanıldığı klasik, doğrusal ve tek taraflı belirlenim fikri yerine toplumsal yapıyı oluşturan kerteler arasındaki ilişkiselliği üst belirlenim kavramının karakterize ettiğini ortaya koyar Althusser.[18]

Althusser çoğul ve çeşitli çelişkilerle malul bir yapıdan söz eder ve ona göre asla yalın bir belirlenimden bahsedemeyiz. Bu çoğul çelişkiler üç ana başlık altında toplanabilirler: (i) ekonomik ilişkilerde var olan ve sınıf çatışmasının başlangıcını oluşturan çelişki; (ii) denetim aygıtları ile halk kitleleri arasında var olan politik pratiklerdeki çelişki; (iii) bireyin özne kılınması sürecinde var olan ideolojik pratiklerdeki bilişsel çelişki (Resch, 1992: 37; Saygın, 2010: 543). Yapıyı oluşturan kertelerin göreli özerkliği ve çelişkilerin çeşitli çoğulluğu ve çok katmanlılığı, toplumsal formasyonu merkezden yoksun bırakır, tüm toplumsal pratikler farklı öğelerin birbirlerine türlü biçimlerde eklemlenmeleri yoluyla oluşur (Çoban, 2006: 100).

Althusser için oldukça kritik olan yeniden üretim meselesine dönecek olursak, devlet, ideoloji, devletin ideolojik aygıtları gibi merkezî kavramsallaştırmalarının açımlanması zorunluluğu doğar. Öncelikle bir ayrımsama yaparak doğabilecek anlam karmaşasından kendimizi kurtarmamız gerekir. Siyasal yapı ile mündemiç devlet kategorisi kavram olarak Marx tarafından incelenmemiştir. Marx'ın ve Marksist klasiklerin devlete dair yaptığı bütünlük sunmayan incelemelerinde asıl vurgulanan nokta *devlet aygıtı*ydı (Althusser, 1994: 27). Maddi olarak ele alınması gereken ideoloji kategorisinde olduğu gibi devlet de ancak maddi dışavurumu olarak ortaya çıkan çeşitli aygıtları dolayımı ile incelenebilirdi. Bu bağlamda, Althusser, türlü işlevler üstlenebilen çeşitli devlet aygıtlarını ve bu aygıtların siyasal iktidarı kurma süreci üzerinde oynadığı merkezî rolü açıklamaya gayret gösterdi.

---

[18] Althusser, üst belirlenim kavramını Freud'dan almıştır. Temelde, üst belirlenim Freud'un rüyaları deşifre ederken altında yatan anlamları bulmaya çalıştığı analizlerinde kullandığı bir kavramdı. Esas itibariyle Freud'a göre rüyalardan hatırlanan tikel herhangi bir imajın veya olayın altında birçok farklı anlamlar yatabilirdi (Freud, 1955: 277-278). Bir başka ifadeyle bu çeşitli anlamların çoğulluğu rüyanın içeriğini karmaşık bir şekilde üst belirliyordu.

Genel itibarıyla siyasal yapı ile özdeşleştirilen devlet sanıldığının aksine bütünlük arz eden bir yapıya sahip değildi. Kendi aygıtlarının ayrılığı bağlamında temel olarak devletin iki ana öğeden oluştuğu söylenebilirdi: *Devletin Baskı Aygıtları* (DBA) ve *Devletin İdeoloji Aygıtları* (DİA). Althusser'e göre Devlet, Devletin Baskı Aygıtı ile Devletin İdeoloji Aygıtlarının devlet iktidarının altında bir araya gelmesidir. Devletin [Baskı] Aygıtı ile Devletin İdeolojik Aygıtlarının birliği ise, devlet iktidarını elinde bulunduranların sınıf siyaseti ile sağlanır; devlet iktidarını elinde bulunduranlar, devletin baskı aygıtını kullanarak doğrudan, devletin ideolojisinin, Devletin İdeolojik Aygıtlarında gerçekleşmesi ile dolaylı olarak sınıf mücadelesi içinde etkin olurlar (Althusser, 2003: 58).[19]

Özelde Devletin İdeolojik Aygıtlarının genelde ise siyasal ve ideolojik yapının asıl sorunsalı yeniden üretimden başka bir şey değildir. Bu noktada yeniden üretilen genel olarak kapitalist üretim tarzı özel olarak ise sömürüye dayanan kapitalist üretim ilişkileridir. Aynı zamanda söz konusu kapitalist üretim ilişkilerine yataklık eden mevcut toplumsal formasyon da Devletin Baskı Aygıtları ve Devletin İdeolojik Aygıtları aracılığıyla yeniden üretilir. Devletin Baskı Aygıtları yekpare bir bütünlük sergilerken, Devletin İdeolojik Aygıtları çoğulluk içinde ve göreli özerk biçimde işlerlik kazanmaktadır.

Devletin Baskı Aygıtı, polis ve ordu gibi devletin merkezi olarak kurumsallaşan ve genel olarak şiddete dayanan kolluk kuvvetlerinde cisimleşirken, Devletin İdeolojik Aygıtları ise toplumsal formasyonun en ince kılcal damarlarına bile nüfuz etmekte ve gündelik pratiklerde hayat bulmaktadır. Devletin İdeolojik Aygıtlarından öne çıkanlar ise şunlardır: Dinî DİA (özellikle Kilise gibi dinî kurumlar), Öğretimsel DİA (okullar ve diğer eğitim kurumları), Aile DİA'sı, Hukuki DİA, Siyasal DİA (siyasal partiler ve diğer siyasal kurumlar), Sendikal DİA, Haberleşme DİA'sı (yazılı basın, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçları) ve Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.) (Althusser, 1994).

---

[19] Althusser'in devletin baskı ve ideolojik işlevlere bürünen aygıtları analizi, okuyucunun da net bir şekilde görebileceği üzere, temel olarak rıza ve zora dayanan Antonio Gramsci'nin ikili Hegemonik aygıtlarıyla neredeyse birebir örtüşme içerisindedir. Baskı'nın yanında devletin ideolojik pratiklerinin de sıradan insanların gündelik yaşamına ve hayatı algılayışı biçimlerine yaptığı derin etki bağlamında Althusser ana hatlarıyla Gramsci'nin devlet çözümlemesinin izlerini takip etmiştir.

Devletin İdeolojik Aygıtlarının Baskı Aygıtından bir diğer farkı da, doğrudan devletle kurumsal bir bağının bulunma zorunluluğunun olmamasıdır. Devletin İdeolojik Aygıtları ister devlet tarafından oluşturulsun ister özel olarak meydana getirilsin, egemen sınıfın hâkim ideolojisi dolayımıyla toplumsal formasyonun yeniden üretimi işlevini yerine getirir. Bununla birlikte, Devletin Baskı Aygıtı ile İdeolojik Aygıtları arasında kullandıkları yöntemler bağlamında tam anlamıyla bir tezatlık yoktur, zira Devletin Baskı Aygıtında ideolojik işlev yer alırken, Devletin İdeolojik Aygıtlarında da baskı söz konusudur. Bu noktada vurgulanması gereken Devletin Baskı Aygıtının baskıya, Devletin İdeolojik Aygıtlarının ise ideolojik işlevlere verdiği önceliktir. Sanıldığının aksine, tümüyle baskıya dayanan bir devlet aygıtından söz edilemezken, bütünüyle ideolojiye dayanan bir aygıt da yoktur (Çoban, 2006: 94). Toplumsal formasyonu yeniden üretim sürecinde ilk bakışta hiçbir eksiği yok gibi görünen Devletin İdeolojik Aygıtları aslında, bağımlı sınıflara mücadele edebilmeleri için türlü boşluklar ve çatlaklar sunar. Böylesi eksikli bir yapıya sahip olan Devletin İdeolojik Aygıtları üzerinde hiçbir sınıf sürekli olarak egemenlik kuramaz. Paralel biçimde hiçbir ideolojik aygıt da sonsuza değin süremez, zira yeniden üretim işlevini yerine getiremediği anda egemen sınıf tarafından terk edilir ya da etkinlik düzeyi azaltılır (Çoban, 2006: 95).

Bu bağlamda ideoloji, toplumsal formasyonların meydana geliş süreçleri ve bu yolla da sınıf mücadeleleri üzerine temellenir. Bununla birlikte, ideolojinin başlıca gerçekleşme ortamları Devletin İdeolojik Aygıtlarının her birinin oluşturduğu gündelik maddi pratiklerdir.[20] Althusser'in başlıca ideoloji tanımına göre, ideoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi gösterir (Althusser, 2003: 89). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, bilgi nesnesi ile reel nesne arasındaki mutlak ayrıma benzer bir şekilde, ideolojinin "kurguladığı ve temsil ettiği" gerçeklik ile gerçek yaşam arasında aşılamaz bir çatlak vardır.

Diğer taraftan, Althusser ideolojiyi basitçe ve doğrudan yanlış bilinçlilik kavramı ile özdeşleştirip olumsuz bir yaftalamaya gitmez, tam tersine ona

---

[20] Devletin hem baskı ile hem de ideolojik olarak ikna yoluyla işleyen hegemonik aygıtlar bütünü olarak alınması örneğinde olduğu gibi, Althusser ideoloji analizinde yine temel olarak Gramsci'nin görece olumlu ideoloji çözümlemesini kendisine ilke edinmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Althusser için de insanlar sınıfsal ayrımların ve sınıf mücadelelerinin bilincine ideoloji dolayımı ile varırlar.

göre ideoloji, toplumsal formasyonların tarihsel yaşamının temel yapılarından biridir, ayrıca ideolojinin gerekliliğinin varlığı ve kabulü onun, sınıfların mücadele alanı olarak anlaşılmasını sağlar (Althusser, 2002: 283-284). Bu anlamda *ideolojinin*, zorunlu bir yapı olarak, *tarihi yoktur*, ideoloji *öncesiz* ve *sonrasızdır*.[21] Dolayısıyla, olası bir sınıfsız toplumsal formasyonda ideoloji varlığını sürdürmeye devam edecektir, zira ideoloji temel olarak insanların gerçekliği anlamlandırma sürecidir ve bilgi nesnesinin reel nesneden mutlak ayrılığından hareketle bu anlamlandırma dolaylı olmak zorundadır.

Gerçeklik zihinde yeniden kurularak anlamlı bir hâle gelir ve bu süreç ideolojinin kontrolünde gerçekleşir. Bununla birlikte, ideoloji *maddi* olarak var olur. Daha önce de değinildiği gibi, ideoloji devletin özellikle ideolojik aygıtlarının bize sunduğu ritüellerde var olur. Birey ideolojik çemberin dışına çıkmaya başlasa bile onun yapması gereken davranışlar bütünü bireyi tekrar ideolojinin egemen olduğu alana geri çeker, tıpkı Blaise Pascal'ın "diz çökün dua eder gibi dudaklarınızı kıpırdatın, inanç sarar sizi" ifadelerinde olduğu gibi, edimde başlayan ideolojik şekillenme öznenin içine yol alır ve böylece kalıcılık kazanır (Althusser, 2003: 96; Saygın, 2010: 556-557).

İdeolojinin özneyi kurma süreci *çağırma* veya *adlandırma* mekanizması ile gerçekleşir. Daha açık bir ifadeyle, ideoloji bireyleri özneler olarak çağırır. Dolayısıyla ideoloji özneyi üretir ve öznenin üretimi süreci üzerinden özelde kendini genelde ise mevcut toplumsal formasyonu yeniden üretir. Biz her çağrıldığımızda, çağrıya cevap verdiğimiz an özne ve ideolojinin taşıyıcısı hâline bürünmekteyiz. Böylece egemen sınıfın tahakkümü de yeniden üretilmiş olur: "her ideolojinin anahtar mekanizması, her zaman toplumun kör taşıyıcıları ya da kurbanları olan bireyleri toplum düzenine gerçekten bağımlı kılabilmek için, onları toplumun 'hayalî' özneleri, sözde özgür girişkenlik merkezleri, olarak yetiştirmektir" (Anderson, 1982: 132). Böylece ideoloji özneyi toplumsal fail olarak kurar ama aynı zamanda bireyi eyleyici hâle getirirken, mevcut iktidar ilişkileri dolayımıyla bireyi şekillendirir ve tabi kılar.

---

[21] Bu noktada, Althusser'in yaptığı ideoloji ile *bilinçdışı* arasındaki benzeşime gönderme yapmakta fayda vardır. Tıpkı Freud'un kuramındaki bilinçdışı kategorisinin doğasına benzer biçimde ideoloji de dönüştürülemez bir karaktere sahiptir (Anderson, 1982: 130-131) ve aynı zamanda gündelik yaşamda genel olarak bilinçdışımızın etkin olduğu davranış ve eylemlerimizde ideoloji belirleyici bir rol oynar.

Nicos Poulantzas

Karl Marx'ın kapitalist toplum yapısına dair yaptığı analizinde, bilinçli veya bilinçsizce, en kısıtlı yeri ayırdığı merkezî kavramlardan biri devlettir. Bu kritik eksiklik diğer klasik Marksist çalışmalarca da paylaşılmıştır. 20. yüzyılla birlikte Vladimir I. Lenin ve Antonio Gramsci analizlerinde devlet kategorisine yer vermişlerdir ama söz konusu eksikliğin tam olarak doldurulamadığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, 1930'larla birlikte devlet kavramı yeniden Marksist tartışmaların gündeminden çıkmıştır. 1960'ların ortalarından itibaren ise Louis Althusser Kapitalist toplumsal formasyon çözümlemesine devleti de katmış ama devleti sadece toplumsal iktidarın tesisi anlamında yerine getirdiği işlevler bağlamında ele alıp, sadece devlet aygıtlarının kapitalist toplumsal formasyonu nasıl yeniden ürettiği sorunsalı ile meşgul olmuştur.

Bununla birlikte, zamanın devlet kategorisi üzerine yoğunlaşan başlıca kuramları, Sovyetler Birliği kökenli "Tekelci Devlet Kapitalizmi Kuramları" ve "Sosyal Demokrat Kuramlar"dır. Tekelci Devlet Kuramlarına göre, devlet sermayenin elinde bir nesneden ibaretti ve herhangi bir göreli özerkliğe sahip değildi. Bir başka ifade ile devletin uygulamalarıyla burjuvazinin çıkarları tam anlamıyla birbiriyle örtüşmekteydi. Devlet, kapitalist üretimin toplumsallaşması, sermayenin az sayıda egemen sınıf üyesinin ellerinde yoğunlaşması ile burjuvazinin basit bir aracı veya uzantısı hâline gelmişti. Devlet, tekelci ulusal kapitalist sınıfın hem diğer ülkelerdeki ulusal sermayeler ile hem de kendi toplumundaki proletarya ile olan mücadelesinde ekonomik çıkarlarını siyasal alan üzerinden korumaya çalışmaktaydı (Clarke, 2002: 381).

Diğer taraftan Sosyal Demokrat Kuramlar ise devlete öznelik atfetmekte ve siyasal alan ile ekonomik alanı birbirinden ayırarak üretim ile dağıtımın birbirilerine göre bağımsız olduğunu iddia etmekteydi. Bu bağlamda üretimin artması için devletin ekonomiye yaptığı müdahaleler ulusal zenginliği arttırmakta ve kapitalist sınıfın sürekli olan kâr arayışının önüne geçmekteydi. Devlet, çeşitli vergilendirme ve harcama politikaları gibi müdahalelerle yeniden bölüşüm alanında aktif rol alarak sosyal adaleti sağlayabilir. Böylece devletin, işçi sınıfı adına burjuvazinin ekonomik üstünlüğünü dengeleyebileceğine inanılmaktaydı (Clarke, 2002: 382).

Söz konusu devlet kuramlarının çağdaş devleti açıklamadaki teorik yetersizliği 1940'ların ikinci yarısıyla birlikte devletin sahne olduğu bir dizi önemli

dönüşüm ile su yüzüne çıktı. Özellikle Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan ve müdahaleci yeniden dağıtım politikalarıyla işçi sınıfının yaşam standartlarını ciddi anlamda iyileştiren refah devleti, devlet kategorisini burjuvazinin siyasal bir enstrümanı olarak gören Tekelci Devlet Kapitalizmi Kuramlarına darbe vurmuştu. Bununla birlikte, giderek uluslararasılaşan sermaye ulusal sermaye tekelleri kategorisini demode kılmaktaydı. Ayrıca 1970'lerin ortalarından itibaren finansal krizin tetiklediği genel ekonomik krizle başa çıkamayan refah devletinin çareyi piyasa odaklı neoliberal politikalarda bulması Sosyal Demokrat Kuramların öngöremediği bir gelişmeydi. Clarke'ın da belirttiği gibi Tekelci Devlet Kapitalizmi Kuramları devletin özerkliğini hafife almış, buna karşılık Sosyal Demokrat Kuramlar ise devletin göreli özerkliğinin sınırlarını net bir şekilde çizememişti; bu sorunların temelinde yatan ise ekonomik alan ile siyasal alan arasındaki ilişkinin kuramsal temellerinin yeterince atılamamış olmasıydı (2002: 382-383).

Nicos Poulantzas (bkz. Kutu 9) ise işe hem Tekelci Devlet Kapitalizmi Kuramlarını hem de Sosyal Demokrat Kuramları reddederek başladı. Ona göre, devlet burjuvazinin basit bir gerecine indirgenemezdi ve öte yandan piyasanın acımasızlığını yumuşatan müdahaleci politikalarla da kapitalist sınıfın üstünlüğü dengelenemezdi. Yukarıda da belirtildiği gibi bu kritik mesele, ekonomik ve siyasal alanlar arasındaki yapısal ilişkiselliğin kuramsal olarak açımlanması yoluyla aşılabilirdi ve Poulantzas da kariyerinin çok önemli bir bölümünü böylesi bir teorik arayışa adamıştır (Carnoy, 1984: 122).

Poulantzas, kendi deyimiyle ekonomi alanında Marx'ın *Kapital* adlı eserinde yaptığını siyaset alanına taşımaya ve "Marksist Devlet Kuramı"nı ortaya atarak bu alandaki büyük eksikliği kapatmaya çalışmıştır. Bu anlamda, Poulantzas dayandığı başlıca teorik temeli Althusser'den devralmıştır. Özellikle kariyerinin erken döneminde Poulantzas üzerindeki Althusserci yapısal Marksist etki daha belirleyiciydi. Siyasal alanın ekonomiden görece bağımsız olması, toplumsal formasyonun birbirine göreli özerk yapılar arasındaki üst belirlenim ile şekillenen ilişkisellik bağlamında anlaşılabileceği, söz konusu göreli özerk yapılar arasındaki ilişkinin ancak yapısal nedensellik kavramı ile açıklanabileceği, ekonomik yapının ancak son kertede belirleyici olabileceği ve Marksist devlet kuramının bilimsel düzeyde ele alınmasının gerektiği gibi temel varsayımları büyük oranda Althusser'e borçluydu.[22]

---

[22] Althusser etkisinin Poulantzas üzerinde en yoğun şekilde görülebildiği çalışmalar Poulantzas tarafından 1960'lı yılların ortalarında oluşturulmuştur. Yapısalcı Marksizmin en net şekilde

Görüldüğü gibi Poulantzas, devleti (Poulantzas'ın deyimiyle Kapitalist Devleti, zira devlet kapitalist toplumun yeniden üretimini güvence altına alması bağlamında Kapitalist Devlettir) tekil kapitalistlerin çıkarları dolayımıyla değil, kapitalist toplumsal formasyon içerisindeki genel işlevleri bağlamında anlamaya çalışmıştır.[23] Bu noktada, Poulantzas'ın üzerinde durduğu başlıca noktalar arasında, devlet temelli siyasal yapının diğer yapılar, daha açık ifade ile ideolojik ve ekonomik yapılar üzerindeki etkileri, kapitalist devletin üstlendiği kapitalist toplumsal formasyonun bütünlüğünü sağlama işlevi ile kapitalist toplumsal formasyonun yeniden üretimi ve kapitalist devletin sınıf mücadeleleri için sunduğu imkânlar vardır.

Yapısalcılığın etkisinin çok daha belirleyici olduğu Poulantzas'ın erken dönem çalışmaları arasında öne çıkan eseri ise ilk kitabı olan *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'dır. Her ne kadar daha sonraki eserlerinde bu kitaptaki analizlerinden önemli kopmalara imza atsa da bütünlüklü bir Poulantzasçı Marksist Devlet Kuramından bahsedebiliyorsak, bunun teorik altyapısını gözler önüne seren eser de aynı zamanda *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'dır. Daha önce de belirtildiği gibi Poulantzas'ın başlangıç noktası hem politik alanın ekonomik olandan hem de devletin kapitalist sınıftan göreli özerkliğidir. Bununla birlikte devlet çeşitli sınıfsal çelişkilerin yoğunlaşma noktasından başka

---

Poulantzas'ın devlet kuramının nüvelerine nüfuz ettiği bu analizlerinden en çok öne çıkanlar için bkz. Poulantzas, N. (2008a), "Preliminaries to the Study of Hegemony in the State", James Martin (ed.), *The Poulantzas Reader* içinde, Londra & New York: Verso, ss. 74-119; Poulantzas, N. (2008b), "Towards a Marxist Theory", James Martin, *The Poulantzas Reader* içinde, London & New York: Verso, ss. 139-165.

[23] Poulantzas'ın Kapitalist Devlet kavramsallaştırmasının kuramsal olarak olgunlaşmasında bir başka Marksist teorisyen Ralph Miliband ile girdiği tartışmanın oldukça katkısı olmuştur. Devletin kapitalist toplum düzenini yeniden üretme ve pekiştirme işlevleri ve bu işlevleri göreli özerklik özelliği dolayımıyla gerçekleştirdiği noktalarında birleşen bu iki figür (daha sonraları Ernesto Laclau da tartışmaya katılmıştır) genel itibariyle metodolojik ve epistemolojik sorunlar bağlamında 1969 ile 1975 yılları arasında bir tartışmaya girmişlerdir (Barrow, 2002). Miliband'ın önemli eseri *The State in Capitalist Society* (1969) üzerine Poulantzas'ın getirdiği bir dizi eleştiriyle başlayan tartışmada Miliband'ın devletle ampirik biçimde ilişkilendirdiği bürokrasi, burjuvazinin üst kesimi, ideolojik aygıtlar ve diğer siyasal kurumlar arasında Poulantzas'a (1975a, 2008c) göre nesnel bir ilişki söz konusudur ve bunun temelinde de devletin kapitalist niteliği ve nesnel toplumsal formasyon sonucu devletin üretim araçları üzerinde mülkiyet edinmesi yatmaktadır. Bu bağlamda, Poulantzas Miliband'ı burjuva siyaset biliminin epistemolojisinin tuzağına düşmekle eleştirirken, Miliband (1973, 1975) ise Poulantzas'ın somutluktan uzak yapısalcı analizinin gerçeklikle kurabildiği bağların yetersiz olduğunu ve sonuç olarak teorik bir soyutçuluktan öteye gidemediğini iddia etmiştir.

bir şey değildir. Bu bağlamda, devlet birçok toplumsal sınıfın tüm taleplerini yerine getirmeye çalışarak onları birbirine eklemlerken, tekil kapitalist bireylerin değil, bir bütün olarak burjuvazinin çıkarlarına hizmet eder.

Poulantzas'ın sınıf anlayışı da temel olarak Althusser'in izindedir. Tıpkı yapısalcı öncülü gibi Poulantzas'a göre de sınıflar ekonomik, politik ve ideolojik yapıların birlikte ve karşılıklı olarak kısıtlayıcı etkilerinin tezahürleridir. Bu nedenle, sınıflar genel olarak çelişkili bir karaktere sahiptir ve bu durum da her sınıfın içinde ortaya çıkan birçok sınıf fraksiyonlarında kendini gösterir. Bir başka ifadeyle, Poulantzas'a göre sınıflar homojen ve yekpare bütünlükler değildir, tersine çıkarları çoğu zaman birbirleriyle çelişebilen alt fraksiyonlardan oluşurlar. Dolayısıyla, toplumsal sınıfları oluşturan bu gruplar arasında devlet iktidarı adına yapılan mücadele sınıf mücadelesinin karmaşık bir biçimde üst belirlenim kavramı ile anlaşılabileceğini gösterir.

Toplumsal sınıflar da devlet gibi nesnel yapılar olarak var olurlar ve çok daha karmaşık ilişkiselliklere sahne olan toplumsal formasyonun parçalarıdır. Diğer taraftan kapitalist devlet net ve doğrudan bir şekilde burjuvazinin siyasal tahakkümünün kurumsal dışavurumudur. Bu nedenle, proletaryanın kapitalist devletten yarar sağlayarak sınıf mücadelesine girişmesi imkânsızdır. Tam tersine, işçi sınıfının mücadelesinin başarıya ulaşıp iktidarı ele geçirebilmesi için kapitalist devletin kesin bir biçimde ortadan kaldırılması gerekmektedir.[24]

Kapitalist devletin ortadan kaldırılma zorunluluğu ayrıca söz konusu devletin kapitalist toplumsal formasyonu yeniden üretip, iç dengesini sağlama konularındaki olmazsa olmaz rolü nedeniyledir. Bu bağlamda, kapitalist devletin dört ana işlevinden bahseder. Bunlardan ilki olan *bireyselleştirme* işlevi insanları birbirinden yalıtık bir hâle sokar. Böylece, özellikle işçi sınıfı üyelerini bireysel yurttaşlar durumuna dönüştürerek kapitalist devlet işçi sınıfının

---

[24] Görüldüğü üzere, kariyerinin erken dönemlerinde Poulantzas sınıf mücadelesi bağlamında daha çok Leninist bir stratejinin olumlu sonuçlar doğuracağına inanıyordu. Bu anlamda proletaryanın yapması gereken devlet karşıtı mücadeleyi devletin dışında sürdürmekti. Daha net bir şekilde ifade edilecek olursa, siyasal mücadelenin ekonomik mücadeleye önceliği vardı. Bu siyasal mücadele ancak yine kapitalist devletin dışında bir öncü siyasal parti oluşturarak sağlıklı bir şekilde devam ettirilebilirdi. Bununla birlikte 1970'lerin ortalarıyla beraber, bu görüşleri önemli ölçüde terk eden Poulantzas bu sefer Gramsci'ye kuramsal olarak yaklaşarak Euro-komünizm hareketi bağlamında sınıf mücadelesinin ancak kapitalist devletin içeriden fethedilmesi ile gerçekleşebileceğini iddia ederken, bu sürecin sanıldığının aksine çok daha uzun ve tedrici olacağı konusunda ısrar edecekti.

siyasi birliğini baltalar. Sonuç olarak hem burjuvaziyi hem de proletaryayı oluşturan "bireyler" arasında kişisel çıkarlarını maksimize edebilmek için amansız bir rekabet ortaya çıkar (Poulantzas, 1992: 133; Bridges, 1985: 354; Tüzen, 2009: 600).

KUTU 9. Nicos Poulantzas (1936-1979)

Nicos Poulantzas 1936'da Atina'da doğdu. 1953'te Atina Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi. Üniversite öğrencisiyken, Yunanistan Komünist Partisi'nin gençlik kollarında ve Birleşik Demokratik Sol'da siyasal etkinliklere aktif olarak katıldı. 1960'ta Fransa'ya gitti ve ömrünün sonuna kadar Fransa'da yaşadı. 1964'e kadar Hukuk Felsefesi dersleri verdiği Universite Panthéon-Sorbonne'da bu tarihte "Şeylerin Doğası ve Hukuk" adlı teziyle doktor derecesi aldı. 1960'lı yıllarda Paris'te Les Temps Modernes (Modern Zamanlar) çevresiyle yakınlaştı. Poulantzas'ın Marksizmle tanışması ise Althusser ve başta Ballibar olmak üzere Althusser çevresindeki düşünürler aracılığıyla olmuştur. Université de Vincennes à Saint-Denis'de 1968 yılından ölümüne kadar sosyoloji dersleri verdi. 1979 yılında ise bir süredir devam eden psikolojik rahatsızlığı sonucu intihar etti (Slattery, 2007: 406-407).

Kapitalist devletin ikinci işlevi ise ilki ile doğrudan ilgilidir. Bu sefer ayrıştırılmış bireyler devlet adına belirli bir doğrultuda *birleştirilir* veya *bütünleştirilir*. Bu anlamda devlet halk-millet kategorisini kullanır ve yurttaşlardan oluşan hayalî bir bütünlük meydana getirir; kendisini ise bu sözde bütünlüğü oluşturan her bireyden eşit uzaklıkta ve tarafsız bir kurum gibi gösterir (Bridges, 1985: 354-355; Tüzen, 2009: 600-601). Böylelikle kapitalist devlet eşit hak, özgürlük ve sorumluluklara sahip olmasıyla homojen bir halk-millet oluşturarak toplumsal formasyonun bütünlüğünü garanti altına alıp yeniden üretirken aynı zamanda çeşitli devlet karşıtı muhalif hareketlerin de önüne geçmiş olur.

Kapitalist devletin üçüncü işlevi burjuvazi için oynadığı *örgütleyici* roldür. İlk işlevin sonucu olarak ortaya çıkan rekabet özelde kapitalist sınıfın, genelde kapitalist toplumsal formasyonun sonunu hazırlama riskini taşır, bu nedenle burjuvaziyi oluşturan çeşitli fraksiyonların, mevcut toplumsal formasyonun

yeniden üretilebilmesi için örgütlenmesi gerekir. Bu bağlamda, ekonomik olarak baskın olan kapitalist sınıfı örgütleyip siyasal olarak da toplumsal iktidar düzeyine getirerek devlet burjuvazinin ekonomik çıkarlarından ziyade siyasal çıkarlarına hizmet etmiş olur (Poulantzas, 1992: 76; Bridges, 1985: 355-357; Tüzen, 2009: 601).

Sonuç olarak, kapitalist sınıfı oluşturan fraksiyonlardan biri diğer fraksiyonlara üstünlüğünü kabul ettirip "iktidar bloğu"nu kurar. Kapitalist devletin son ve belki de en önemli işlevi *ideolojik* olandır. Şimdiye kadar değinilen kapitalist devletin bütün işlevlerini meşrulaştırarak ideoloji, bağımlı tüm sınıfların kapitalist sınıf egemenliğindeki bütünselliğini garanti altına alır. Burjuvazi ancak devlet aracılığıyla siyasal mücadeleye girişip egemen bir sınıf olarak ortaya çıkar, devlet ile kapitalist sınıf arasındaki bu karmaşık ilişkisellik ise ideoloji dolayımıyla olur. Sonuçta egemen sınıf kapitalist devletin yardımıyla kendi menfaatlerinin ve değerlerinin toplumun tümünün menfaatleri ve değerleriymiş yanılsamasını yaratıp toplumsal iktidarını oluşturmuş ve sürekliliğini sağlamış olur (Poulantzas, 1992: 143-145; Carnoy, 1984: 100-102). Vurgulanması gereken, kapitalist devletin dört işlevi yerine getirebilme yeteneğinin göreli özerk olmasında yatmasıdır. Poulantzas, politik yapıyı da ekonomik yapıdan görece özerk olarak kavramsallaştırdığı için devleti hem siyasal sınıf mücadelelerinin "ürünü" hem de söz konusu siyasal mücadelelerin "biçimlendiricisi" olarak çözümler.

Poulantzas'ın devlet kuramında bazı revizyonlar yapıp daha da olgunlaştırdığı ikinci temel eseri ise *Çağdaş Kapitalizmde Sınıflar*'dır. Hem Althusserci hem de Leninist göndermelerin terk edildiği bu eserde Poulantzas devleti daha çok ilişkisellik bağlamında ele alırken devletin sınıf mücadelesinin siyasal ve ideolojik boyutlarından soyutlanarak düşünülemeyeceğini öne sürer. Poulantzas'ın terminolojisiyle söyleyecek olursak, kapitalist devlet sınıf mücadelelerinin gerçekleştiği alan veya "arena"dır. Bu anlamda Poulantzas devletin doğrudan sınıfların oluşumundaki rolünün üstünde durmuştur (Carnoy, 1984: 108; Wood, 2006: 66). Diğer taraftan, devletin somut bir varlıktan ziyade karmaşık bir ilişki türü olduğunu vurgulayan Poulantzas'a göre devlet etkinlik alanını ve iktidarını, sınıf mücadelelerini kendi içerisinde maddileştirmesi ve yoğunlaştırması aracılığıyla, kazanan bir ilişki şeklidir (Poulantzas, 1975b: 25-26; Carnoy, 1984: 108).

Devlet, bireyselleştirme ve birleştirme işlevleriyle birlikte kapitalist sınıfı örgütleyerek sınıflar arasındaki ilişkileri kendi bünyesinde somutlaştırıp yoğunlaştıran bir güç olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, Poulantzas toplumdaki asıl çatışmanın iktidar bloğu ile halk ittifakı arasında geçtiğini iddia eder. Devlet kapitalist sınıfı örgütleyip iktidar bloğunu organize ederken, halk ittifakı ise işçi sınıfının önderliğinde düzenlenir ve bütünlüğe kavuşur. Bu bağlamda Leninist sosyalist strateji yerine görece daha reformist bir tutum takınmaya başlayan Poulantzas proletaryayı örgütleyecek olan öncü parti yerine söz konusu halk ittifakına devrimci bir rol atfeder. Bununla birlikte, siyasal değişim sorunsalı karşısında da Poulantzas önceki fikirlerinden farklı olarak sosyalizme "geçiş"in ancak kapitalist devletin dönüştürülmesi ve halk demokrasisinin tesis edilebilmesi yoluyla gerçekleşebileceğini öne sürer.[25]

Poulantzas'ın son ve kapitalist devlet ile ilgili görüşlerinin olgunlaşarak yapısalcı çıkış noktasından neredeyse tamamıyla ayrıldığını göstermesi bakımından en önemli eseri *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'dir. Michel Foucault'nun "anti-özcü" iktidar anlayışına sıcak bakan Poulantzas ideolojinin doğurduğu olumsuzlukların yanında olumlu yönlerinin de ele alınması gerektiğini vurgular. Paralel biçimde, bu zamana kadar dile getirilen ve genelde işçi sınıfı ile diğer bağımlı sınıfların aleyhine işleyen negatif işlevlerinin yanında "pozitif" yönü de olduğunu öne süren Poulantzas devletin gerçekliği ve diğer toplumsal olguları yaratıp dönüştürmek gibi fonksiyonları olduğunu ileri sürer. Zira devlet sadece kaba bir biçimde ideoloji-baskı ikiliğine indirgenemez, tam tersine devlet aynı zamanda alt sınıflar için çeşitli alternatiflerin ortaya çıkmasına olanak sağlayan olumlu imkânlar sunar ve bağımlı sınıflar bunlardan devleti dönüştürmek adına faydalanmalıdır (Poulantzas, 2004: 33-34). Dolayısıyla Poulantzas sınıf mücadelesini ekonomik alandan ziyade politik alan ile özdeşleştirirken bu bağlamda dört kritik noktanın altını çizer (Poulantzas, 2004: 53-130).

Bunlardan ilki bilgi ve iktidar üzerinden kol ve kafa emeğinin ayrışması meselesidir. Devlet toplumdaki bilgi üretimini düzenleyip iktidarı kendi bün-

---

[25] "Sosyalizme demokratik yolla geçiş" olarak adlandırdığı bu yöntem ile birlikte Poulantzas mevcut liberal temsili demokrasinin dolaysız halk demokrasisiyle birleştirilebileceğine inanıyordu (bkz. Tüzen, 2009: 609-610). Böylece Euro-komünist hareketin kuramsal altyapısını inşa eden Poulantzas, özellikle 1970'ler ve 1980'lerde gerçekleşen sosyal demokrasi tartışmalarında en çok gönderme yapılan Marksist teorisyenlerden biri hâline geldi.

yesinde toplarken tüm bağımlı sınıfları burjuvazinin siyasal iktidar merkezlerinden uzaklaştırır ve kapitalist sınıfın iktidarını pekiştirir. Bu süreçte devlet kafa ve kol emeğini ayrıştırarak bilgi üzerindeki tekelini garanti altına alır. İkinci nokta, bireyselleşme sorunsalıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi kapitalist devlet yurttaşlık kategorisini kullanarak toplum üyelerini bireyselleştirir, bu işlevi ile devlet işçi sınıfının siyasal bir aktör olarak ortaya çıkmasını engellemiş olur. Üçüncü nokta ise devlet tarafından hukukun kullanılış biçimidir. Gramsci'ye benzer biçimde Poulantzas da devletin başvurduğu ideolojik aygıtlar ile baskı aygıtlarının birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini belirtir. Aynı durum hukuk ile baskı arasındaki ilişki için de geçerlidir. Hukuk, kapitalist devletin özellikle bireyselleştirme ve halk-millet bağlamında birleştirme işlevlerinde anahtar bir rol oynarken, sınıf mücadelesinin siyasal alana geçişinde etkin olan başlıca taşıyıcılardan birini oluşturur. Sınıf mücadelesini siyasal alanla bütünleştiren son nokta ise ulus kavramsallaştırmasıdır. Ulus veya devletin birleştirme işleviyle birlikte ortaya çıkan halk-millet ekonomik olduğu kadar politik ve ideolojik bir türdeşliğe de karşılık gelir. Devlet bu anlamda bireyselleştiren yalıtma işlevi ile ulus içindeki sınıfların geçmişlerini, geleneklerini, mevcut varoluşlarını ve geleceklerini yok ederek "ulusal" bir tarih anlayışı yaratır ve tüm halkı-milleti ortak bir istikbal adına seferber eder. Sonuç olarak devlet, sınıf ilişkilerini "maddileştiren ve yoğunlaştıran" bir alan olarak sınıfsal çelişkiler ve işçi sınıfı mücadelesini kendi bünyesinde toplayan, şekillendiren ve yönlendiren bir güç haline geldiği için toplumun adeta yeniden yaratılmasındaki temel unsur olarak ortaya çıkar (Poulantzas, 2004: 156-161; Carnoy, 1984: 121).

Sonuç Yerine

Batı Marksizmi üzerine yoğunlaşan bu bölümün giriş kısmındaki uyarımızı hatırlatacak olursak, karşı kaşıya kaldığımız "düşünce akımının" nasıl da karmaşık olduğunun ve temsilcileri arasındaki kuramsal farklılıkların bir nebze de olsa gözler önüne serildiği kanısındayız. Bununla birlikte, hâlâ hem Marksist gelenek dâhilinde hem de siyaset sosyolojisine kaynaklık eden düşünce ekolleri arasında Batı Marksizminin özlü bir yeri olduğu altı çizilmesi gereken önemli bir husustur. Bu noktada özellikle söz konusu düşünce okulunun temsilcilerinin iktidar analizlerinde ortaya attıkları teorik yenilikler hem Marksist gelenek içinde hem de siyaset sosyolojisi yazınında derinden etkiler yarattı.

Batı Marksistlerinin iktidar anlayışlarını şekillendiren başlıca noktalardan biri ekonomik üretim güçlerinden ziyade siyasal ve ideolojik olarak işleyen toplumsal üretim ilişkilerini incelemelerinin merkezine koymalarıdır. Bu yolla hem Ortodoks seleflerinden büyük ölçüde ayrılmış hem de Kapitalist toplumsal düzeninin 20. yüzyılda dinamik bir biçimde değişen toplumsal iktidar yapılanmalarını deşifre etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte iktidarı aktörlerin davranışlarıyla veya pozisyonlarıyla ilişkilendiren siyaset sosyolojisindeki hâkim iktidar anlayışını eleştirerek, iktidarın toplumun siyasal, ideolojik ve ekonomik mekanizmalarına ve genel olarak tüm sosyal ilişkilere içkin bir şekilde nüfuz ettiğini iddia ederken bahsi geçen başlıca üç katman arasında mekanik olmayan karmaşık bir ilişkiselliğin iktidarı ve tahakkümü ürettiğini vurgulamışlardır (Jessop, 2001: 9-10).

Bu bağlamda siyasetin ve özellikle siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerin Batı Marksistleri için öncelikli inceleme nesneleri olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Siyasetin ve siyaset-toplum ilişkisinin önemi iki noktada yoğunlaşmaktadır. İlk olarak, siyaset, bastırılmış gruplar tarafından sosyalist devrimi gerçekleştirebilmeleri için başlıca araç ve alan olarak görülmektedir. Toplumsal aktörlerin iradi kabiliyetlerinin toplumsal değişimin başlıca motoru olduğunu savunan Batı Marksistleri için kapitalist sistem ekonomik yasalar dâhilinde kaçınılmaz olarak bir iç çöküşle değil ancak ezilen toplumsal kesimlerin siyasal mücadelesiyle ortadan kalkacaktır. İkinci olarak siyaset, özellikle kültürel yapılanma dolayımıyla mevcut toplumsal iktidarı ve tahakkümü her gün rutin bir şekilde yeniden üretmektedir. Kapitalist sömürü ilişkilerinin işçi sınıfı ve diğer ezilen kesimler tarafından olağan bir şekilde kabul edilmesi ve temin edilen bu rızanın sürekli olarak yeniden üretilmesi mevcut siyasal iktidarın başlıca başarısıdır.[26]

Batı Marksizminin siyaset sosyolojisi yazınına yaptığı bir başka önemli katkı ise kültür kavramının iktidar analizlerinde vurgulanmaya başlanmasıdır. Ekonomik parametrelerin açıklamalarının yetersiz kaldığı proletaryanın sınıf bilinçliliğinin değişimi ve devrimci mücadeleden uzaklaşması yukarıda

---

[26] Söz konusu rıza tesisi çözümlemesi Batı Marksizmi bünyesinde ideoloji kavramı etrafında şekillenen teorik tartışmalar sonucunda ortaya çıkmış ve çok yönlü bir ideoloji analizi literatürünü karşımıza çıkarmıştır. Bununla birlikte hem bu yazının siyaset sosyolojisi disiplini bakımından görece ikincil olması hem de Batı Marksizmi incelemesine ayrılan yerin kısıtlarından ötürü bahsi geçen ideoloji tartışmalarına girilmeyecektir. İdeoloji çözümlemelerinin özelde Marksist gelenek içinde genelde ise sosyal kuram kapsamında nasıl şekillendiğini görebilmesi açısından okuyucuya şu kaynaklar önerilebilir: Eagleton (1991 & 1994), Larrain (1979 & 1983) ve Barrett (1991).

özetlenen siyasal faktörlerin yanında kültürel yapılanmalardaki değişim yoluyla da açıklanmaya çalışılmıştır. Bir taraftan görece arkaik folk kültürünün günlük yaşamı nasıl etkilediği incelenirken diğer taraftan kapitalist üretim ilişkileri ile şekillenen popüler kültür aracılığıyla mevcut iktidarın ve tahakkümün alt sınıflarca kabul edilerek yeniden üretildiği iddia edilmiştir. Siyaset ve toplum-siyaset ilişkiselliğinde olduğu gibi kültür de eşitsizliğe dayalı kapitalist sosyal ilişkilerin en önemli uygulama alanlarından birini oluştururken aynı zamanda ezilen sınıfların mücadelesi için olmazsa olmaz araçlar sunmaktadır (Drake, 2010: 37). Bu bağlamda kültür, toplumun mazlum kesimlerinin siyasal taleplerinin ifade edildiği bir alan olarak algılanmaya başlanmış, daha sonraları siyaset sosyolojisi disiplininde geri dönülmez etkiler yaratan ve Yeni Siyaset Sosyolojisi'nin düşünsel kaynaklarının önemli bir kısmını oluşturan "kültürel dönemeç" olarak da adlandırılabilecek akıma ilham kaynağı olmuştur.

Batı Marksizminin iktidar analizi, seçkinci anlayışta olduğu gibi tepeden tabana doğru ve tek yönlü değildir; tersine, toplumsal bir ilişki olarak açıklanan iktidar aynı zamanda tabandan tepeye doğru da olabilir. Daha farklı bir şekilde ifade edilecek olursa iktidar topluma sosyal ilişkiler dolayımıyla nüfuz etmiştir. Bununla birlikte, çoğulcu yaklaşımda iddia edildiği gibi topluma dağılmış olarak var olan iktidar ve iktidar ilişkileri aktörler arasında bir uyumla veya işbirliğiyle değil tam tersine mücadeleyle cisimleşmiş olur. Batı Marksizminin birçok temsilcisi bu mücadelenin siyasal alanda gerçekleşmekte olmasının altını çizmektedir. Dolayısıyla siyasal ve toplumsal değişimi tetikleyecek stratejiler, taktikler ve enstrümanlar iktidar çözümlemelerinde, yine seçkinci ve çoğulcu yaklaşımların tersine çok önemli bir yer kaplamaktadır. Özetle, siyaset ile siyaset-toplum ilişkiselliği konusunda Batı Marksistleri başrolü dinamik, mutlak olmayan, olumsal, ilişkisel, konjonktürel ve çok boyutlu bir iktidar analizine vermişlerdir.

Bununla birlikte Batı Marksizmi her ne kadar eleştirelliğiyle ön plana çıksa da, hem Marksist gelenek içinden hem de dışından çeşitli eleştiriler almıştır.[27]

---

[27] Marx'ın meşhur sözüne geri döndüğümüz takdirde, Batı Marksizmini dünyayı nasıl anladığı değil de hangi ölçüde değiştirebildiği sorunsalı üzerinden ele alırsak tam bir başarısızlıkla karşı karşıya kalmış oluruz (Femia, 2007: 115). Gerçekten de her ne kadar kuramsal bakımdan işçi sınıfının devrimci mücadelesinin altyapısını geliştirdiğini kabul etsek de somut gerçeklik söz konusu olduğunda Batı Marksizminin proleter mücadele ile teması çok zayıf olmuştur. Bunda yazının başlarında sıralamaya çalıştığımız olumsuzluklarla örülü tarihsel bağlamın etkisi açıktır. Özel-

Siyasal olarak aktif olmayan ve bu nedenle daha en başında kendi kuramsal çerçeveleriyle çelişen Batı Marksistleri diğer taraftan Marksist gelenekte bilinçli ya da bilinçsiz biçimde görmezden gelinen veya ikincil olarak algılanan felsefe, epistemoloji, estetik, metodoloji gibi konularda derinlikli eserler verdiler ve Marksist yazını niteliksel anlamda önemli ölçüde zenginleştirdiler. Özellikle Marksist gelenek tarafından ikincilleştirilen ve etkileri göz ardı edilen üstyapının öğelerini analizlerinin merkezine yerleştirerek, çözümlemelerini siyasal ve toplumsal bir arka plana oturtmaya çabaladılar. Birçok görüşe ilham kaynağı olurken, çeşitli mücadele türlerine dolaylı yoldan veya doğrudan sebep oldular.

Siyaset sosyolojisi bağlamında düşünülecek olursa, Batı Marksizmi tahakkümün ve iktidarların yeni türleriyle ilgili önemli açıklamalarda bulunurken, devletin değişen yapısını, devlet-birey arasında dönüşen ilişkiselliği, sivil toplum kurumlarının evrilen iç mekanizmalarını 20. yüzyılın modern toplumları kapsamında açıklamaya çalıştı. Siyaset ile toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi güncel sorunlar üzerinden yeniden inceledi. Bu anlamda, her ne kadar kendi iddiaları doğrultusunda, kuramlarını gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olarak kurgulayamasalar da gerçekliği anlamamızda ve eleştirel bir şekilde sorgulamamızda bize rehberlik edecek birçok kavramsallaştırmaya ve argümana imza attılar. Sonuç olarak, teorik çıkmazları ile ilgili şerhlerimizi de koymak kaydıyla birlikte, Batı Marksizminin Marksist geleneğin yazınına kazandırdıkları üzerinden yapacağımız dikkatli bir okumanın siyaset sosyolojisi disiplininin resmetmeye çalıştığı günümüz toplumlarının iktidar ve tahakküm yapılanmaları ile bu tür yapılanmalara karşı verilen mücadeleleri kavramamıza ve açıklamamıza yardımcı olacağı kanısındayız.

---

likle Batı Marksizminin erken dönem düşünürleri, sürgündeyken, hapis cezası çekerken ya da toplumsal anlamda tecrit edilmiş şekilde eserlerini ortaya çıkarmak zorunda kaldılar. Bununla birlikte, 1950'lerle birlikte Marksizm üniversitelerde kabul görmeye başladı ve Batı Marksizminin de temsilcileri artık akademisyen kimliği ile fikir üretmeye başladılar. Dolayısıyla, yola çıkarken başlıca kaygıları olan teori-pratik birliğini dengelemek yerine bu diyalektik birliğin büyük oranda teori tarafına saplanıp kaldılar. Eylemselliğin kuramsal olarak arka planını oluşturmakla birlikte birkaç istisna dışında kendileri bu eylemleri hep uzaktan, işçi sınıfının pratik ihtiyaçlarından arınmış bir bilim insanı edasıyla gözlemlediler.

Tartışma Soruları

1) Siyaset sosyolojisi disiplini bağlamında Batı Marksizmini bütünlüklü bir bakış açısı olarak görmemizi engelleyen faktörler nelerdir?
2) Toplumsal sınıf analizinin, Batı Marksizmi temsilcilerinin bakış açıları bağlamında açıklayıcılığı ve kuramsal önemi nedir?
3) Batı Marksizminin siyaset sosyolojisi literatürü dahilindeki iktidar analiz(ler)ine hangi yönlerde ve düzeylerde katkısı olmuştur?
4) Batı Marksizmi temsilcileri tarafından geliştirilen "hegemonya", "kültür endüstrisi", "devletin ideolojik aygıtları" ve "kapitalist devlet" gibi kavramlar günümüz devlet-toplum ilişkilerini anlamada ve açıklamada bize nasıl yardımcı olabilir?
5) Batı Marksizminin, Marksist anlayışı 20. yüzyılın karmaşık siyasal ve sosyal parametrelerine uyarlama konusundaki başarısı kabul edilmekle birlikte praksisi devre dışı bırakarak sosyalist eylemselliği rafa kaldırdığı ve Marksist bakış açısını akademik bir sorunsallar bütününe ind r-gediği fikrine katılıyor musunuz? Tartışınız.

Okuma Önerileri

Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.

Daryl Glaser ve David M. Walker, *20. Yüzyılda Marksizm*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Versus Kitap, 2011.

Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis (der.) *Çağdaş Marksizm için Eleştirel Kılavuz*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Darrow Schecter, *Marx'tan Bugüne Solun Tarihi*, çev. Soner Torlak ve Kemal Özdil, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

Çetin Veysal (der.), *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* - Cilt 1, İstanbul: Etik Yayınları, 2009.

Kaynakça

Adorno, T. L. W. (2000) *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T. L. W. (2007) *Kültür Endüstrisi*, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel & Nihat Ünler, İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books.

Althusser, L. (1994) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp & Mahmut Işık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2002) *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2003) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

Anderson, P. (1976) *Considerations on Western Marxism*, Londra: New Left Books.

Anderson, P. (1982) *Batıda Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bağçe, H. E. (2006) "Sunuş", Bağçe, H. E. (der.) *Frankfurt Okulu*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 8-16.

Ballibar, E. (1991) *Althusser için Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press.

Barrow, C. W. (2002) "The Miliband-Poulantzas Debate: An Intellectual History", Aronowitz, S. & Bratsis, P. (der.) *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered* içinde, Minneapolis & Londra: University of Minnesota Press, s. 3-52.

Benton, T. (2003) "Louis Althusser", Elliott, A. & Ray, L. (der.) *Key Contemporary Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 17-24.

Brewster, B. (1997) "Glossary", Althusser, L. & Ballibar, E. *Reading Capital*, Londra: Verso, s. 316-325.

Bridges, A. B. (1985) "Nicos Poulantzas ve Devlet Kuramı", Saybaşılı, K. (der.) *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, s. 342-385.

Buci-Glucksmann, C. (1980) *Gramsci and the State*, çev. David Fernbach, Londra: Lawrence & Wishart.

Cagniot, G. (2007) "Antonio Gramsci", Gramsci, A. *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları: s. 9-16.

Carnoy, M. (1984) *The State and Political Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press [bu eserin Türkçe basımı için bkz. *Devlet ve Siyaset Teorisi*, çev. Simten Coşar vd., Ankara: Dipnot Yayınları, 2015].

Clarke, S. (2002) "Devlet Tartışmaları I", *Praksis*, Sayı 9, çev. İbrahim Yıldız, s. 379-410.

Clohesy, A. M., Isaacs, S. & Sparks, C. (2009) *Contemporary Political Theorists in Context*, Londra & New York: Routledge.

Çoban, B. (2006) "Louis Althusser", Batuş, G. (der.) *Kadife Karanlık II: Ayna Şövalyeleri*, İstanbul: Su Yayınları, s. 89-116.

Dellaloğlu, B. F. (1998) *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Dellaloğlu, B. F. (2007) *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Say Yayınları.

Descombes, V. (1980) *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox & J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press.

Drake, M. S. (2010) *Political Sociology for a Globalizing World*, Cambridge & Malden: Polity Press.

Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, Londra & New York: Verso.

Eagleton, T. (der.) (1994) *Ideology*, Londra & New York: Longman.

Femia, J. (1981) *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford: Oxford University Press.

Femia, J. (2007) "Western Marxism", Glaser, D. & Walker, D. M. (der.) *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*, Londra & New York: Routledge, s. 95-117.

Fiori, G. (1989) *Bir Devrimcinin Yaşamı: A. Gramsci*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: V Yayınları.

Fontana, B. (2008) "Hegemony and Power in Gramsci", Howson, R. & Smith, K. (der.) *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, Londra & New York: Routledge, s. 80-106.

Freud, S. (1955) "The Interpretation of Dreams", *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Cilt IV*, Londra: Hogarth Press.

Freud, S. (2006) *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Yayınları.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, Londra: Lawrence & Wishart.

Hall, T. (2006) "Georg Lukács", Carver, T. & Martin, J. (der.) *Palgrave Advances in Continental Political Thought*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Londra & New York: Palgrave Macmillan, s. 152-166.

Horkheimer, M. (1990) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Horkheimer, M. (1994) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Jessop, B. (2001) "Developments in Marksist Theory", Nash, K. & Scott, A. (der.) *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Malden, Oxford & Carlton: Blackwell s. 7-16.

Jones, S. (2006) *Antonio Gramsci*, Londra & New York: Routledge.

Joseph, J. (2006) *Marxism and Social Theory*, New York: Palgrave Macmillan.

Kellner, D. (1989) *Critical Theory, Marxism, and Modernity*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Kellner, D. (2005) "Western Marxism", Harrington, A. (der.) *Modern Social Theory: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, s. 154-174.

Koçak, O. (1990) "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Horkheimer, M. *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları, s. 10-62.

Kołakowski, L. (2005) *Main Currents of Marxism: The Founders, The Golden Age, The Breakdown*, çev. P. S. Falla, New York & Londra: W. W. Norton & Company.

Larrain, J. A. (1979) *The Concept of Ideology*, Londra, Melbourne, Sydney, Auckland & Johannesburg: Hutchinson.

Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*, Londra: Macmillan

Månson, P. (2000) "Marxism", Andersen, H. & Kaspersen, L. B. (der.) *Classical and Modern Social Theory*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 123-141.

Marcuse, H. (1968) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Marcuse, H. (1969) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Harmondsworth: Penguin.

McLellan, D. (1998) *Marxism after Marx: An Introduction*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire & Londra: Palgrave Macmillan.

Miliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society*, Londra: Basic Books.

Miliband, R. (1973) "Poulantzas and the Capitalist State", *New Left Review*, Vol: 82, (November-December), s. 83-92.

Miliband, R. (1975) "Reply to Nicos Poulantzas", Blackburn, R. (der.) *Ideology in Social Science*, New York: Vintage Books, s. 253-262.

O'Neill, M. (2003) "Theodor Adorno", Elliott, A. & Ray, L. (der.) *Key Contemporary Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 1-8.

Poulantzas, N. (1975a) "The Problem of the Capitalist State", Blackburn, R. (der.) *Ideology in Social Science*, New York: Vintage Books, s. 238-253.

Poulantzas, N. (1975b) *Classes in Contemporary Capitalism*, çev. David Fernbach, Londra: New Left Books.

Poulantzas, N. (1992) *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Şen Süer Kaya & Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Belge Yayınları.

Poulantzas, N. (2004) *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: Epos Yayınları.

Poulantzas, N. (2008a) "Preliminaries to the Study of Hegemony in the State", Martin, J. (der.) *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, Londra & New York: Verso, s. 74-119 [bu metnin Türkçesi için bkz. "Devlette Hegemonya İncelemesine Giriş", *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, çev. Akın Sarı ve Selime Güzel Sarı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 109-170].

Poulantzas, N. (2008b) "Towards a Marksist Theory", Martin, J. (der.) *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, Londra & New York: Verso, s. 139-165 [bu metnin Türkçesi için bkz. "Marksist Bir Teoriye Doğru", *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, çev. Akın Sarı ve Selime Güzel Sarı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 199-234].

Poulantzas, N. (2008c) "A Reply to Miliband and Laclau", Martin, J. (der.) *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*, Londra & New York: Verso, s. 270-293 bu metnin Türkçesi için bkz. "Kapitalist Devlet: Miliband ve Laclau'ya Cevap", *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, çev. Akın Sarı ve Selime Güzel Sarı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 373-404].

Ramsay, A. (2000) "The Frankfurt School", Andersen, H. & Kaspersen, L. B. (der.) *Classical and Modern Social Theory*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 142-159.

Resch, R. P. (1992) *Althusser and Renewal of Marksist Theory*, Los Angeles: California University Press.

Ritzer, G. & Goodman, D. J. (2004) *Modern Sociological Theory*, Londra & New York: McGraw-Hill.

Sassoon, A. S. (1987) *Gramsci's Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Saygın, T. (2010) "Louis Althusser", Veysal, Ç. (der.) *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt 2*, İstanbul: Etik Yayınları, s. 517-588.

Schecter, D. (2007) *The History of the Left from Marx to the Present: Theoretical Perspectives*, New York & Londra: Continuum.

Simon, R. (1985) *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, Londra: Lawrence & Wishart.

Slattery, M. (2007) *Sosyolojide Temel Fikirler*, yay. haz. Ümit Tatlıcan & Gülhan Demiriz, Bursa: Sentez Yayınları.

Texier, J. (1979) "Gramsci, Theoretician of the Superstructures: On the Concept of Civil Society", Mouffe, C. (der.) *Gramsci and Marksist Theory*, Londra, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul, s. 48-79.

Therborn, G. (2006) "Frankfurt Okulu", Bağçe, H. E. (der.) *Frankfurt Okulu*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 19-54.

Thomas, J. (2003) "Herbert Marcuse", Elliott, A. & Ray, L. (der.) *Key Contemporary Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 216-225.

Timur, T. (2005) *Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Tüzen, H. (2009) "Nicos Poulantzas", Veysal, Ç. (der.) *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt 1*, İstanbul: Etik Yayınları, s. 585-620.

Veysal, Ç. (2009) "Max Horkheimer", Veysal, Ç. (der.) *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt 1,* İstanbul: Etik Yayınları, s. 217-305.

Veysal, Ç. (2009) "Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno", Veysal, Ç. (der.) *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt 1,* İstanbul: Etik Yayınları, s. 307-384.

Wood, E. M. (2006) *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm,* çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam.

Yetiş, M. (2009) "Antonio Gramsci", Veysal, Ç. (der.) *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, Cilt* 1, İstanbul: Etik Yayınları, s. 119-172.

VI
POSTMODERN SOSYAL KURAM: HER ŞEYİN SONU (MU?)

MEHMET GÖKHAN UZUNER

Giriş

Her ne kadar sosyal bilimler yazını temel olarak anlaşmazlıklara dayalı tartışmalar üzerine kurulu olsa da, günümüzde tartışılmayan ve üzerinde geniş tabanlı bir uzlaşıya varılan başlıca konu postmodernizmin günümüz toplumlarını ele alırken asla yadsınamayacak önemde çözümlemeler sunduğu gerçeğidir. Çağdaş hayatı açıklarken veya sorgularken postmodernizmden bahsetmemek büyük bir kuramsal eksikliğe işaret etmektedir. Öte yandan, sosyal bilimler literatüründe bu kadar merkezî bir yer kaplayan bu yaklaşımın kapsamına dair derin tartışmalar sürmektedir, zira hem kendini postmodern olarak gören hem de postmodernizmi dışarıdan inceleyen düşünürler söz konusu bakış açısının sınırlarını çizmekten adeta kaçınmaktadır. Bu durum, postmodern analizlerin içeriğini zenginleştirmekte

ama aynı zamanda teorik tutarlığını ve inandırıcılığını azaltmaktadır. Öte yandan, yaklaşık 40 yıldır birikim halinde olan postmodernizm külliyatı, bu yaklaşımın ana hatlarıyla ilgili önemli ölçüde fikir vermektedir. Dolayısıyla, bu bölümde postmodernizm üzerine yürütülen tartışmalarda kaybolmadan söz konusu perspektif üzerine genelde kabul gören ilkeler aracılığıyla özellikle siyaset sosyolojisi disiplini bağlamında postmodern sosyal kuramın katkıları hakkında genel bir incelemeye girişeceğiz.

Postmodernizm ilgilendiği hususlar, kullandığı yöntemler ve vardığı sonuçlar bakımından büyük bir teorik çeşitlilik sunmaktadır, böylesi karmaşık bir tablo karşısında bu yaklaşımı ana hatlarıyla kavrayabilmek ve ayırt edici özelliklerini çözümleyebilmek adına öncelikle tanımlara ihtiyaç duymaktayız. Bu anlamda, postmodernlikle ilgili temel kavramları kısaca açıklayarak incelememize başlamak yerinde olacaktır. İlk olarak vurgulanması gereken nokta, postmodernlikle ilgili her terime karşılık düşen ve çoğu zaman tezatlık içinde olan modernlikle ilgili bir kavram olduğudur (bkz. Kutu 1). Başka bir ifadeyle, postmodern kavramlar genel olarak modern kavramlara olan mesafeleriyle anlam kazanırlar. Postmodernlik fikri ile ilgili en sık kullanılan kavramlar modernite sonrası *postmodernite*, modernizm sonrası *postmodernizm* ve modern sosyal kuram sonrası *postmodern sosyal kuram* olarak sıralanabilir. Bu kavramları kısaca açıklayacak olursak, postmodernite, tarihsel anlamda modern dönemden sonra geldiği iddia edilen zaman dilimi ve bu dönemde açığa çıkan yeni toplumsal, siyasal ve ekonomik düzendir. Postmodernizm ise edebiyat, mimari, estetik ve felsefi manada modernizmin sanatsal, düşünsel ve kültürel sınırlarını aşan üslup pratikleri ve düşünce tarzlarını içerir. Ayrıca, söz konusu yeni stiller ve yaklaşımlar sonucu açığa çıkan sanat eserleri, mimari yapılar gibi kültürel ürünler de postmodernizm başlığı altında incelenir. Son olarak postmodern sosyal kuram, modernite sonrası dönemi ve bu dönemde tanık olduğumuz gelişmeleri anlamayı, çözümlemeyi ve sorgulamayı amaçlayan teorik çerçeve olarak tanımlanabilir (Ritzer, 1997: 5-7; Sim, 2005: 289-290; Smart, 2005: 256; Smith, 2001: 214). Özetle söylenecek olursa, postmodernlik - ister tarihsel bir durumu, ister sosyal kuramı veya düşünce tarzını nitelesin- temel olarak modernlikten ayrıldığı ölçüde anlam kazanır. Bu kavramsal ayrımların en önemlilerinden bazıları aşağıda listelenmiştir (bkz. Kutu 1) (Hassan, 1985: 123-124).

KUTU 1. Modernizm ile Postmodernizmde Öne Çıkan Kavramlar

MODERNİZM	POSTMODERNİZM
Romantizm/Simgecilik (*Symbolism*)	Dadacılık/İstisnalar Bilimi/Patafizik (*Pataphysics*)
Form (Birleştirici, Kapalı) (*Conjunctive, Closed*)	Antiform (Ayırıcı, Açık) (*Disjunctive, Open*)
Amaç (*Purpose*)	Oyun (*Play*)
Tasarım (*Design*)	Rastlantı/Şans
Hiyerarşi (*Hierarchy*)	Anarşi (*Anarchy*)
Hâkimiyet/Logos	Tükenme/Sessizlik
Sanat Nesnesi/Bitmiş Yapıt	Süreç/Performans (*Happening*)
Mesafe (*Distance*)	Katılım (*Participation*)
Yaratma/Bütünselleştirme (*Totalization*)	Yaratmayı İmha/Yapıbozum (*Deconstruction*)
Sentez (*Synthesis*)	Antitez (*Antithesis*)
Mevcudiyet (*Presence*)	Yokluk (*Absence*)
Merkezlenme (*Centering*)	Dağılma (*Dispersal*)
Tür (Genre)/Sınır (*Boundary*)	Metin/Metinlerarası (*Intertext*)
Anlambilim/Semantik (*Semantics*)	Sözbilim/Retorik (*Rhetroic*)
Paradigma (*Paradigm*)	Sentagma (*Syntagm*)
Önermeler Arası Hiyerarşi/Hipotaksi	Önermeler Arası Ayrımın Olmaması / Parataksi
Mecaz (*Metaphor*)	Mecaz-ı Mürsel (*Metonymy*)
Seçme (*Selection*)	Bileşim (*Combination*)
Kök (Root)/Derinlik (*Depth*)	Yüzey (*Surface*)/Rizom (*Rhizome*)
Yorum (*Interpretation*) / Okuma (*Reading*)	Yoruma Karşı/Yanlış Okuma (*Misreading*)
Gösterilen (*Signified*)	Gösteren (*Signifier*)
Okunaklı (Okuyucuvari) (*Readerly*)	Yazılabilir (Yazarvari) (*Writerly*)
Anlatı (*Narrative*)/Büyük Tarih (*Grande Histoire*)	Anlatı Karşıtı (*Anti-Narrative*)/Küçük Tarih
Ana Kod (*Master Code*)	İdiyolekt/Kişisel Dil (*Idiolect*)
Belirti (Symptom)	Arzu (*Desire*)
Tür (*Type*)	Mutasyona Uğramış (*Mutant*)
Tenasül Uzuvları/Fallik (*Phallic*)	Çok biçimli (*Polymorphous*)/Androjin (*Androgynous*)

Görüldüğü üzere, oldukça karmaşık bir yapısı olan postmodernlik yeni bir çağı, yeni sosyal, siyasal ve ekonomik oluşumu, yeni sanatsal ve felsefi üslup ile bu üslubun ortaya çıkardığı ürünleri ve son olarak da günümüze dair yeni bir kuramsallaştırma arayışını kapsar. Bu noktada postmodern sosyal kuramın kavramsal temellerini ve karakteristik argümanlarını inceleyerek onun kuramsal öncüllerinden nasıl farklılaştığını kavramaya çalışacağız. Bu bağlamda postmodern sosyal kuramın dayandığı 9 temel özellikten bahsedilebilir (Bevir, Hargis & Rushing, 2007: 7-9; Nash, 2000: 32-39).

İlk olarak, *anti-temeldencilik* (*anti-foundationalism*) ve bununla bağlantılı olarak *büyük anlatıların sonu* fikri, herhangi bir doğrunun dayanak olarak herhangi bir referansa gönderme yapamayacağını ve söz konusu modern temellerin güvenilirliklerinin ortadan kalktığı iddiasıdır. Büyük anlatılar yerine yerel, zamansal ve olumsal niteliklere sahip anlatıların ancak geçici temeller sunabileceği kabul edilmektedir.

İkinci olarak, *anti-özcülük* (*anti-essentialism*) ve bunun karşılığı olarak *bütünlüğün sonu* fikrine göre kimliklerin ve toplumsal yapıların genelgeçer doğaları yoktur, tam tersine sosyal olarak inşa edilir ve olumsal biçimde tarihte yerlerini alırlar. Fazlasıyla karmaşık olan çağdaş sosyal yapılar ve kimlikler bütünlük içinde ele alındığı takdirde hem farklılıklar görmezden gelinecek hem de yeni tahakküm alanları ortaya çıkacaktır.

Üçüncü olarak *anti-tarihselcilik* (*anti-historicism*) ve bunula ilgili olarak *nedenselliğin sonu* fikri ise klasik anlamda tarihsel (evrimsel) ilerleme varsayımını ve teleolojik yaklaşımı reddeder, tarihe herhangi bir anlam atfederken iktidarın etkin olduğunu ve nedenselliğe dayanan doğrusal gelişme anlayışı yerine tarihin kopuşlardan oluştuğunu savunur. Bu yaklaşıma göre, bir neden her zaman aynı sonucu vermek durumunda değildir.

Dördüncü olarak *anti-insancılık* (*anti-humanism*) ve paralel olarak *öznenin sonu* savına göre modernitenin temellendiği özgür, bilinçli ve ussal özne artık yerini parçalanmış kimlik sahibi, usdışı motiflerle de davranabilen, insanlığı bir arada tuttuğuna inanılan ahlaki değerler yerine tikel çıkarları doğrultusunda hareket eden ve mevcut toplumsal sistemi sorgulama ve değiştirme kapasitesi olmayan bireylere bırakmıştır.

Beşinci olarak, *anti-epistemoloji* (*anti-epistemology*) ve karşılığı olan *evrenselliğin sonu* tezine göre bilgi, iktidar ile olan ilişkiselliği doğrultusunda tarihsel

ve toplumsal olarak inşa edilen ve bu nedenle de değişken bir kategoridir. Bununla birlikte, *modern* anlamda *evrensel* bilgi üretimi doğası gereği imkânsızdır, zira bilgi üretim süreçlerine birey öznel bir şekilde müdahildir. Dolayısıyla, genelgeçer bir doğruluktan ve evrensel normlardan bahsetmek imkânsızdır.

Altıncı olarak *anti-temsilcilik* (*anti-representationalism*) ve ilgili olarak *nesnelliğin ve anlamın sonu* anlayışı, dil ile doğa arasında var olduğuna inanılan kesintisiz doğrudanlığa karşıdır. Dil, tarafsız ve şeffaf biçimde anlam üreten bir araç değil aksine tarihsel ve toplumsal olarak konumlanmış bireyler tarafından kurulan dolayısıyla dünyayı betimlerken aynı zamanda bozup yeniden üreten bir olgudur.

Yedinci olarak *anti-pozitivizm* (*anti-positivism*) ve *bilimciliğin sonu* argümanına göre ise modern bilimin dayandığı insanlığı daha aydınlık bir geleceğe götürecek mutlak hakikatin ancak bilimsel yollarla edinileceği inanışı doğru değildir. Bilim birçok bilgi üretme pratiğinden sadece biridir ve diğerlerinden daha üstün değildir.

Sekizinci olarak *anti-gerçekçilik* (*anti-realism*) ve bağlantılı olarak *törelliğin sonu* iddiası insanların birbirleriyle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen genelgeçer ahlaki kuralların etkililiğini kaybettiği yönündedir. Artık bireylerin merkezî inançları, arzuları veya tutumları yoktur, dolayısıyla ahlaki veya siyasi konulardan kaçınma eğilimindedirler. Bu nedenle, günümüz toplumlarında bireyler sıklıkla ironik tutumlar sergilerler.

Son olarak *anti-ütopyacılık* (*anti-utopianism*) ve ilintili olarak *toplumun sonu* fikrine göre, modern toplum hiçbir vaadini (huzur, barış, güven ve refah gibi) yerine getirmemiştir. Tam aksine, toplumlar birlik-beraberlik, istikrar, güvenlik ve zenginlik konularında önlenemez bir biçimde kötüye gitmektedir; artık daha özgür, daha eşit ve daha mutlu bir toplum ütopyasının inandırıcılığı kalmadığı gibi söz konusu ütopyalar doğrultusunda siyasal eylemselliğe girişmek de beyhude bir çabadan ibaret hâle gelmiştir.

Tarihsel Bağlam

Postmodernliği daha iyi kavrayabilmemiz ve modern öncüllerinden ayırabilmemiz için tarihsel bağlama oturtmamız, hangi dinamikler sonucunda açığa çıktığını incelememiz gerekmektedir. Postmodern kavramının ortaya çıkışı

19. yüzyılın sonlarında olsa da,[1] postmodern sosyal kuramın sosyal bilimler literatüründe 20. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte yer edindiği söylenebilir. Tarihsel anlamda, postmodern anlayışın tartışılmaya ve toplumları anlamak için kullanılmaya başlandığı bu dönemi daha detaylı ele almak adına siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel boyutları incelemek gerekmektedir.

Siyasal anlamda, 1970'lerin başıyla birlikte refah devletinin son bulmakta olduğu, sosyal demokratik politik yapılanmanın geri döndürülemez bir biçimde deforme olduğu bir döneme girilmiştir. Sosyal politikalar bağlamında arza dayalı Keynesyen politikalar yerine, paracı (*monetarist*) neoliberal siyasetin etkinliğinin giderek arttığı bir zaman diliminden söz edilmektedir. Öte yandan, dekolonizasyon süreciyle beraber, kâğıt üzerinde demokratik yapılanmaya aday birçok devletin ortaya çıktığı bu dönemde özellikle 1. Dünya ülkeleri karşı karşıya kaldıkları mülteci sorunu sonucu daha karmaşık toplumsal yapılara tanıklık etmeye başlamıştır.

Ekonomik anlamda, yine 1970'lerin başında patlak veren petrol kriziyle birlikte, tüm dünyada finansal bir güvencesizlik hâli yaygınlaşmış, insanların alım gücü azaldığı için kolektif tüketime dayalı Fordist üretim tarzı yerine lüks tüketim temelli post-Fordist üretime geçilmiştir. Kapitalizmin eşitsiz ve dengesiz genişlemesi büyük bir hız kazanmış, metalaşma gündelik hayatın tüm alanlarını kaplamaya başlamıştır. Ek olarak özelleştirme, deregülasyon, küreselleşme gibi faktörlerle birlikte kapitalist sistem mevcut krizden kurtulmak adına büyük bir yeniden yapılanma yoluna gitmiştir. Ayrıca bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler sonucunda esnek üretim ve birikim süreçleri ortaya çıkmıştır.

---

[1] Postmodern sözcüğünü ilk olarak 1870'li yıllarda İngiliz ressam ve sanat eleştirmeni John Watkins Chapman avangard olarak gördüğü resimleri nitelemek için kullanmıştır. Daha sonraları Alman aydını Pannwitz erken 20. yüzyıl Avrupa'sında hümanist değerlerin çökmesiyle postmodernliği ilişkilendirmiştir. Benzer biçimde, Toynbee 20. yüzyılla birlikte başlayan dönemi kültürel çöküşün ve karmaşanın yaşandığı postmodern çağ olarak adlandırmıştır. Spengler de, buna paralel olarak, dönemin artan nihilizmini postmodern olarak betimlemiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısında da Rosenberg, Mills, Smith, Barraclough, Howe, Levin, Steiner, Bell gibi teorisyenler postmodernliği muğlaklık, kargaşa, değişim umudunun azalması, us dışılığın palazlanması ve kültürel yozlaşma gibi olumsuz niteliklerle ilişkilendirmişlerdir. Bunun tersine, Drucker, Sontag, Fiedler, Hassan, Jencks, Etzioni, Ferre gibi figürler ise postmodernliğin beraberinde getirdiği özgürleştirici potansiyele sahip yeniliklere odaklanmışlardır. Onlara göre, postmodernlik modernliğin dayatmalarına karşı durulabilecek bir direniş alanı sağlayabilmektedir (Best & Kellner, 1991: 5-14; Şaylan, 2009: 36-38).

Sosyal anlamda, yukarıda belirtilen siyasal ve ekonomik gelişmelerin de ışığı altında toplumsal tabakalaşma niteliksel olarak dönüşmeye başlamıştır. Daha önceki dönemlerde görülen ve burjuvazi ile proletaryadan oluşan ikili toplumsal sınıf yapısı karmaşıklaşmaya başlamıştır. Özellikle post-Fordizme geçişle birlikte üretim süreçleri değişmiş, teknolojik gelişmelerle birlikte klasik fabrika bazlı üretim tarzı terk edilmeye başlanmıştır. Talebin azalmasıyla birlikte üretimdeki küçülmenin sonucunda hizmet ve finans sektörü büyüme göstermiştir. Bu süreçlerin sonunda ise geniş tabanlı bir orta sınıf ortaya çıkmış ve sınıfsal farklılıklar ise iyiden iyiye bulanıklaşmaya başlamıştır.

Kültürel anlamda ise, dekolonizasyon süreciyle beraber, küresel ölçekte emek göçü yoğunlaşmış, özellikle batıya iltica eden 3. Dünya ülkelerinin vatandaşları, gittikleri toplumlarda melez alt kültürler oluşturmuştur. Bu bağlamda, popüler kültür ile yüksek kültür arasındaki modern hiyerarşi sorgulanır hâle gelmiş, "yeni duyarlılık" adı altında popüler kültür yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Modern kültürel sınırları yıkan ve kültür-sanat ilişkiselliğini yeniden yorumlayan "pop art hareketi" ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak kültür, gündelik yaşamın neredeyse tamamını kapsar nitelikte yeniden tanımlanmıştır.

Yukarıda sıralanan siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel süreçlere ek olarak, 1968 olaylarının özellikle entelektüellerde ve öğrencilerde iyimserliği tetikleyen etkileri 1970'lerin başından itibaren sönümlenmişti. Ayrıca, batının sömürüyü yeniden üreten liberal demokrasilerine alternatif olarak bel bağlanan Sovyetler Birliği'nde (Politbüro'nun tartışılmaz hükümranlığı) ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde (Kültür Devrimi) tanık olunan otoriter ve totaliter uygulamalar, klasik anlamda sağ-sol ayrımı olarak vücut bulan ideolojik farklılıkların anlamını yitirmesine neden olmuştu. Genellikle, eklektik taban örgütlenmesine dayanan 1968 olaylarının önemini kaybetmesi, sosyalist deneyimlerden doğan hayal kırıklığı ve alternatifsizlik algısı ile birlikte giderek vahşileşen kapitalist sistem, entelektüelleri büyük bir umutsuzluğa sevk etmişti.

Özetlemeye çalıştığımız süreçler ve aydınların yüz yüze kaldıkları zorlu ve pek ümit vadetmeyen ortam sonucunda, aslında üslup tartışmalarına dayanan ve daha çok estetik alanında ve sanat çevrelerinde kullanılan postmodernlik fikri 1970'li yılların başından itibaren genel olarak sosyal bilimler ve felsefe yazınına giriş yapmış oldu. Siyasi istikrarsızlığın, toplumsal karmaşanın, iktisadi güvencesizliğin ve kültürel sıradanlığın giderek önem kazandığı toplumları daha iyi anlayabilmek adına modern prensiplerin terk edildiği

postmodern yaklaşım, popülerlik kazanmaya başladı. Daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplum hayalinin giderek naifleştiği bir ortamda herhangi bir gelecek kestirimi olmayan postmodern düşünce, umutsuz entelektüeller tarafından kısa sürede benimsendi. Postmodern perspektifin ideolojik ayrımların demode olduğu vurgusu ve gündelik hayatın kültürel pratiklerine yönelmesi, modern anlamda toplumu bir bütün olarak alan ve değişimi büyük ölçekli olarak kurgulayan modernist yaklaşımların destek kaybetmesine neden oldu. Postmodern düşüncedeki iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi ayrımların anlamsızlığı fikri, modern yaklaşım zayıfladıkça, sosyal bilimler yazınında daha da merkezî bir yer edinmeye başladı.

Bu noktada yukarıda sıralanan süreçlerle birlikte mevcut kapitalist sistem değiştirilemeyecek bir veri olarak alınıp zamansal ve mekânsal olarak tikel, bireysel ve kültürel formlar küçük ölçekli analizlerle postmodern olumsallık dâhilinde incelenmeye başlanmıştır. Sonuç olarak, 1970'lerde ortaya çıkan ve siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel yansımaları olan genel kriz hâlinin sonucunda kapitalizmin kendisini yeniden yapılandırdığı yeni bir dünyanın oluşumuyla birlikte postmodernlik fikri, bu yeni oluşumu anlamlandırma konusunda elini çabuk tutmuş ve sosyal bilimler yazınında umutsuzluğun getirdiği düşünsel boşluğu kısa sürede doldurmuştur. Her ne kadar tarihsel bağlamı çok eskilere uzanmasa da postmodern düşüncenin düşünsel kaynakları 19. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Belli başlı postmodern düşünürler üzerine yapacağımız çözümlemelere geçmeden önce postmodern sosyal kuramın teorik öncüllerini incelemek söz konusu yaklaşımı daha iyi kavramamızı sağlayacaktır.

Düşünsel Kaynaklar

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa düşün hayatında gelişen birçok figür ve yaklaşım ile postmodern sosyal kuram arasında teorik köprüler kurulabilir ama bu figürlerden ikisi postmodernliğin düşünsel altyapısını oluşturmaları bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır: Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger (Smart, 2005: 254). Bu iki düşünürün felsefi pozisyonlarını ortaya koymak, postmodern sosyal kuramın temellendiği kavramsal zemine dair önemli bilgiler verecektir.

KUTU 2. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

1844'te Röcken'de doğan Nietzsche, genç yaşlarda dil ve müzik alanlarında özel yetenekler gösterdiğinden 1858-1864 yıllarında uluslararası üne sahip bir lisede okudu. Sonrasında Bonn Üniversitesi'nde Teoloji ve Klasik Filoloji eğitimi almaya başladı. 1865'te inancını kaybeden Nietzsche Teolojiyi bırakıp Leipzig Üniversitesi'nde Filolojiye odaklandı. 24 yaşında Basel Üniversitesi'nde Filoloji profesörü oldu. 1872'de ilk kitabı *Trajedinin Doğuşu* yayımlandı. Sonrasında Alman kültürünü eleştiren yazılar (*Çağa Aykırı Düşünceler* başlığıyla derlenmiştir) yazdı. 1878'de *İnsanca, Pek İnsanca* yayımlandı. 1879'da sağlık sorunları nedeniyle Basel Üniversitesi'nden istifa etti. 1889'a kadar farklı şehirlerde bağımsız yazar olarak yaşadı. 1889'da zihinsel çöküş yaşadı. 1898 ve 1899'da sağlık durumu giderek kötüleşti ve 1900'de öldü.

İnsanların yaşam enerjisi yüksek olanlarını dâhi olarak (üst insan) niteleyen Nietzsche (bkz. Kutu 2), bu insanların bir taraftan yaratıcılığı ve ilerlemeyi diğer taraftan ise bencillik ve buna bağlı olarak vahşeti kendi yapılarında barındırdığından söz eder. Bu nedenle, aydınlanma projesi, iyimser öncüllerin iddialarının aksine yabancılaşmanın, acımasızlığın ve vahşetin egemen olduğu bir biçime dönüşmektedir (Şaylan, 2009: 152). Nietzsche'ye göre, evrenin tek değil sonsuz sayıda anlamı vardır ve bu durumda bilginin tek bir gerçekliğin temsili olduğu tezi yanlıştır, zira doğru bilgi görelidir, gerçeğin temsili yerine sadece yorumları vardır. Bu yorumları da güdüler ve gereksinmeler belirler. Her insan kendi güdülerinden kaynaklanan yorumun diğerleri tarafından da norm olarak kabul edilmesini ister. Nietzsche'ye göre değişim, kendi yorumunu norm olarak diğerlerine kabul ettirebilen yaşam enerjisi yüksek, güçlü bireyler tarafından gerçekleştirilir (Şaylan, 2009: 153-155).

Nietzsche, Aydınlanma'nın ilerleme düşüncesini de eleştirmekte ve bunu "soykütük" (*genealoji*) kavramı ile izah etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede, araştırmacının metni yeniden yorumlaması yaşam enerjisi bağlamında daha üstün bir gücün bireyden taşması olarak değerlendirilir. Öte yandan, tarihsel süreçler ahlakla ilgili olarak amaç ve fayda esasına dayalı birer gösterge olduğundan keyfî olarak dile getirilmektedir. Bu durumda kurumları, kuralları,

ilkeleri ve nesneleri kapsayacak biçimde bütün tarih bir işaretler zincirini oluşturmakta ve sürekli olarak yeni yorum ve uyarlamalara kapıyı açık tutmaktadır. Tarihin bu işaretler zincirinin hiçbir mantığının bulunmadığını belirten Nietzsche, bu anlamda Aydınlanma'nın da ilerlemeci mantığının hiçbir işe yaramadığını ileri sürer (Şaylan, 2009: 155-156). Nietzsche'ye göre, tarihe anlam veren süreç, iktidardır. İktidarın kaynağı da, yaşam enerjisi daha yüksek "seçkin" bireylerdir. Bununla birlikte, her ne kadar Nietzsche tarihin radikal bir şekilde değişebileceğine inansa da bunu ilerleme anlamında algılamaz. Ona göre, ne olursa olsun insanlığın acı çekmesi ve yabancılaşması son bulmayacaktır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin kavramsallaştırması olan "yaratıcı yıkıcılık" anlam kazanır. Doğasında bulunan yaratıcı yıkıcılık nedeniyle insan sürekli olarak bir şeyleri yıkıp yok etmekte ve yeniyi aramaktadır. Bu anlamda, yaratıcı yıkıcılık bir tür yaşam enerjisinin açığa çıkmasıdır. Ancak yaşam karmaşıktır ve kaotiktir. Bu kaos, yaşamın dinamizminin nasıl tayin edileceği ve yaşamın nasıl düzene sokulacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Nietzsche bu soruya "estetik" yanıtını vermektedir. Dolayısıyla estetiği, bilimin ve ussallığın önüne geçirerek insan yaşamındaki kalıcılığın sağlanması söz konusu olacaktır (Şaylan, 2009: 156-158).

KUTU 3. **Martin Heidegger (1889-1976)**

1889'da Messkirsch'de doğan Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nde Teoloji eğitimi aldı. Sonrasında felsefeye yöneldi. 1914'te kaleme aldığı *Psikolojide Yargı Kuramı* ile ilgili olan doktora teziyle ilgi çekmeye başladı. 1923'te Marburg Üniversitesi'nde profesör oldu. 1927'de *Varlık ve Zaman* yayımlandı. 1928'de Freiburg'a döndü ve 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin rektörü oldu, aynı yıl Nazi Partisi'ne katıldı. 1945'te üniversiteden uzaklaştırıldı ve 1951-1967 yılları arasında üniversitede görev almayı sürdürdü.

Nietzsche gibi Batı düşünce tarihine temelden eleştiriler getiren bir diğer filozof olan Heidegger'e (bkz. Kutu 3) göre, anlam kendini herhangi bir gündelik deneyimde gösterebilir. Heidegger'e göre, dünyaya atılmış olduğumuz için oluşturabildiğimiz yahut seçebildiğimiz anlamların ve yaklaşımların içine

batmış durumdayız. Bu durumda, bireylerin siyasal kararları, daha geniş ölçekte bulundukları cemaatin politik beklentilerini yansıtır. Bu noktada, derinlerde yatan varsayımlar kritik rol oynar (Wingenbach, 2006: 91-96). Siyasal olan, dünyanın anlamları ve temel varsayımlar tarafından oluşturulsa da, bu süreçte türlü engeller ortaya çıkabilir. Heidegger, bu noktada teknolojiyi en önemli engellerden biri olarak görmektedir, zira teknoloji ve dikte ettiği verimlilik ile araçsalcılık mantığı, dünya ile birey arasındaki ilişkiselliği bozar. Dünya hesaplama yoluyla egemenlik altına alınması, kontrol edilmesi ve kullanılması gereken bir kategoriye dönüşür (Heidegger, 1977). Heidegger'e göre, doğrunun anlamı tarihsel olarak oluşmakta olan bir karaktere sahiptir ve eylemlerimiz sonucunda ortaya çıkar. Bununla birlikte, doğruluk dışarıda keşfedilmeyi bekleyen bir olgu değildir. Anlam ve şeylerin önemi, varlığın yorumlayıcı aktivitelerince oluşturulan göndergesel (*referential*) bir bağlam aracılığıyla açığa çıkar. Anlam, zamansal olarak ve topluca tasarlanır, bu bağlamda cemaatin tarihten gelen mirası çok önemlidir, zira dünyanın sunduğu olasılıklar arasından geliştirilen belirli politik eylem söz konusu tarihsel belirlenimler dolayımıyla meydana gelir (Wingenbach, 2006: 97-99). Heidegger'e göre, siyasal aktivitelerimiz geleneğin sunduğu olasılıklar tarafından yapılanır, bununla birlikte gelenek her an dönüşüme uğrar, yeniden tanımlanır ve dolayısıyla yeni olasılıklar sağlar. Öte yandan, özgürlük, kendiliğindenlikle ve koşullanmamış nedensellikle yakından ilgilidir. Özgürlüğün gerçekliğini sadece kendi irademizle gerçekleştirdiğimiz eylemlerde deneyimleyebiliriz. İrade, öznenin kendine özgü kimliğini ifade eder. Sadece irademiz doğrultusunda hareket ettiğimiz sürece otantik özgürlüğe sahip olabiliriz. Eylemlerimiz, irademiz bağlamında olduğu sürece kendimizden sorumlu olabiliriz ki öz-sorumluluk insanın özüdür, herhangi bir durumla karşılaştığında yalnızca kendi öznelliğiyle muhatap olması anlamına gelir (Heidegger, 2002: 184-199). Bir insanın benliği sadece sorumluluklar adına iradi bir şekilde eylemekle açığa çıkar. Görüldüğü üzere, Heidegger, modernitenin özne anlayışına karşıdır. Aynı zamanda, ussallaşma, teknolojik gelişmeler, doğanın tahakküm altına alınması, atomlaşmış bireylerden oluşan toplumsallaşma gibi süreçleri eleştirir. Bu bağlamda, Heidegger'in, Nietzsche ile birlikte, modernliği radikal biçimde reddetmesi, postmodernliğin modernlik eleştirisinin düşünsel kaynağını oluşturur.

Jean-François Lyotard

Postmodernizmin sosyal bilimler alanına girmesi hususunda Lyotard'ın (bkz. Kutu 4) her zaman çok özel bir yeri olacağı açıktır. Bu noktada, onun *Postmodern Durum (The Postmodern Condition: A Report on Knowledge)* (1984) adlı eseriyle söz konusu yaklaşımın sosyal bilimler ve felsefe özelinde isim babası olması bir yana, postmodernizmin en temel sorunsallarından biri olan bilginin bu "yeni" dönemdeki "yeni" mahiyetini sorgulaması ve bu konuda en derinlikli analizlerden birine imza atması vurgulanmalıdır. Sadece yukarıda bahsedilen çalışmasının yarattığı tartışmalar ışığında bile Lyotard postmodernizm üzerine oluşan literatürün en önemli kaynaklarından biri haline geldiği gibi uzunca bir süre bu alana yön veren düşünürlerin başında olmuştur. Lyotard'ın pozisyonunu ve postmodern anlayış içerisinde işgal ettiği yeri tam olarak kavrayabilmemiz ve siyaset sosyolojisi alanına yansımalarını anlayabilmemiz için söz konusu figürün düşünsel kariyerinin ana hatlarını incelememiz ve başlıca görüşlerini ele almamız yerinde olacaktır. Bu bağlamda, daha kolay algılanabilmesi amacıyla Lyotard'ın kariyeri üçe bölünebilir: *The Postmodern Condition* öncesi erken dönem, *The Postmodern Condition* ve ilgili eserlerin yazıldığı postmodern dönem ve geç dönem.[2]

Lyotard'ın erken dönemine damga vuran etmenlerin başında 1968 Olayları ve bunun sonucunda Marksizm eleştirisi yer almaktadır. Sömürülen ve yabancılaşan işçiler yerine çoğu orta sınıf mensubu olan ve kapitalist üretim ilişkilerine henüz girmemiş öğrencilerin 1968 olaylarında mücadelenin lokomotifi olması Lyotard'ın gözünde Marksizmin sınıf analizinin iflasını işaret ediyordu (Tormey ve Townshend, 2006: 67). Bunun üzerine, Lyotard insanı harekete geçiren başlıca motif olarak sınıf bilinci yerine arzuyu kullanmaya başladı. Ona göre, arzu insanı her türlü baskıdan kurtaracak, yaratıcılığının tam anlamıyla açığa çıkmasını sağlayacak ve tüm deneyimlerin yoğunluğunun ortaya çıkmasına neden olacak kudrete sahipti (Best & Kellner, 1991: 150). Arzular alanının başlıca özellikleri ise heterojenlik veya farklılıktan ibaretti. Bu noktada, sözü geçen heterojenlik, beklenmedik, saldırgan, tutarsız, uyumsuz ve bütünlükten uzak figüratif sanatla kendini var edebilirdi (Bertens, 2002:

---

[2] Her ne kadar Lyotard'ın düşünsel kariyeri üç ayrı dönemde ele alınacak olsa da düşünürün tüm çalışmalarına nüfuz eden ortak paydalardan söz edilebilir. Bu ortak paydalar siyasallık, eleştirellik, farklılıkların yüceltilmesi ve direniş olarak sıralanabilir (Tormey, 2004: 153).

245). Lyotard erken dönem çalışmalarında genel olarak eleştirelliği ve siyasal muhalefeti duyulara yaslanan, simgelere dayanan, biricik algılara hitap eden, tikelliği yücelten ve belirsizliği temel alan bir tür sanat anlayışına bağlamıştı.

KUTU 4. Jean-François Lyotard (1924-1998)

Versailles'da doğan Lyotard, Sorbonne'da felsefe eğitimi gördü. Paris ve Nanterre Üniversitelerinin yanı sıra Cezayir'de akademik görevler aldı. Özellikle Cezayir'in Fransa'ya karşı giriştiği bağımsızlık mücadelesi öncesinde bu ülkedeki deneyimleri Lyotard'ın radikal sol görüşe yakınlaşmasını sağladı ve 1954 yılında Fransa'ya döndüğünde "Sosyalizm ya da Barbarlık" adlı Marksist gruba katıldı. Grubun etkili ismi Castoriadis ile tartışması sonucu gruptan ayrıldı. 1964-1966 yılları arasında 'İşçi İktidarı' adlı grupta yer alan Lyotard 1968 olaylarında aktif rol almasına rağmen 1970'lerin başından itibaren kendi deyimiyle "devrimin hizmetinden çıkmış" oluyordu (Lyotard, 1988b: 49). Doktorasını tamamladıktan sonra Vincennes Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaya başlayan Lyotard giderek sol görüşle arasına mesafe koyarak, devrimciliği reddetmeye başladı. Bu bağlamda, akademik kariyerinin kalan kısmında temel olarak postmodernlik çözümlemelerine dayanan çalışmalara imza attı. Özellikle Kuzey Amerika'da birçok üniversitede aldığı görevlerle, katıldığı konferanslarla ve diğer çalışmalarıyla postmodernlik kavramının popülerleşmesine ve kullanımının yaygınlaşmasına katkıda bulunan Lyotard 1998'de öldü (Orkunoğlu, 2007: 187; Best & Kellner, 1991: 147-148).

Lyotard insan deneyiminin biricikliğini ve sonsuz değişkenliğini toplumsal anlamda çoğulluk ile ilintilendirme yoluna gitti. Vurgulanması gereken nokta, bahsi geçen çoğulluğun, liberalizmde başvurulan çoğulculukla ilgisinin olmadığıdır. Lyotard'ın üzerinde durduğu radikal çoğulluk temelde azınlıkların karmaşık birleşimine (*patchwork of minorities*) işaret etmekteydi (Zima, 2010: 66). Esas dayanak noktası karşılaştırılamazlığa dayanan söz konusu çoğulluk, liberal anlayışın tersine herhangi bir uzlaşmayı müjdelemiyordu. Bu

noktada, Lyotard dilin yetersizliğinin altını çizmektedir. Hiçbir zaman, algılarla bu algıların simgeleri arasındaki boşluk kapanmayacaktır. Bu nedenle dil, farklılıklar arasında bir köprü işlevi görmekten uzaktır. Bunun yerine bütünlüğe, benzerliğe, ortaklığa ve dolayısıyla tahakküme yol açabilecek her türlü simgeselleştirme eğilimine karşı Lyotard, sanatı umudun ve direnişin kaynağı olarak adres göstermektedir (Tormey, 2004: 153-154).

Lyotard'ın eleştiri anlayışı da yukarıda bahsedilen görüşlerinden bağımsız değildir. Hiçbir sembolleştirme eyleminin insan deneyimini tamamıyla kucaklayamayacağını düşünen Lyotard, toplumsal düzeni tümden eleştiren Marksizmin temeldenciliğine karşıdır. Daha da genelleyecek olursak, Lyotard'ın her tür kuramsallaştırma eylemine karşı derin şüpheleri bulunmaktadır. Zira toplumu bir bütün olarak teorize etmek, farklılıkları görmezden gelmek ve deneyimin anlaşılmaz derinliğine sırtını dönmek anlamına gelecektir. Bu bağlamda, Lyotard sabit kuramsal ve siyasal pozisyonların olmadığını kabul etmekte ve Marksizm başta olmak üzere tüm olumsuzlama söylemlerini reddetmektedir. Bunun yerine, Lyotard Nietzsche'yi takip eder bir biçimde stile, oyunbazlığa (*playfulness*), muğlaklığa ve olumsallığa dayanan olumlayıcı bir söylem ve arzu felsefesi oluşturma yoluna gitmiştir (Best & Kellner, 1991: 153). Böylesi bir anlayışa paralel olarak, Lyotard'a göre (Tormey, 2004: 157-158) kısıtlı, bağlamsal, olumsal ve yerel olan eleştiri yalnızca yerel, çoğul ve farklılaşmış mücadele ve direniş formlarına kaynaklık edebilir (*minoritarian politics of resistance*).

1970'lerin sonuna doğru derin bir özeleştiriye girişen Lyotard erken dönemde oluşturmaya çalıştığı arzu felsefesinin gündelik hayatta karşılaşılan siyasal sorunlarla baş edemeyeceğini görür, özellikle adalet konusunda arzu felsefesinin yetersizliğini anlayan Lyotard günümüz toplumlarında mevcut olan tahakküm ile bilginin oluşumu arasındaki ilişkiyi çözümleyerek adalet sorunsalına eğilmeye başlar (Orkunoğlu, 2007: 190). Lyotard'ın düşünsel yolculuğunun ikinci evresinde *Postmodern Durum* hiç kuşkusuz en önemli yere sahiptir. Günümüz toplumunda bilginin yeni mahiyeti, bilimsel bilginin meşruiyeti meselesi, bilginin teknoloji yoluyla ticarileşmesi, eğitimin iktidarın bir enstrümanı haline gelmesi gibi birçok epistemolojik tartışmaya ışık tutması bakımından *Postmodern Durum* çok kritik tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca, postmodern terimini kavramsallaştırma çabasına girerek postmodern yaklaşımın sosyal bilimler alanında yaygınlaşmasına ve sorgulanmasına büyük katkılarda bulunmuştur.

Bundan sonraki argümanlarına ışık tutması bakımından Lyotard'ın modern-postmodern ayrımına değinmek yerinde olacaktır. Lyotard'a göre modern, herhangi bir üst söyleme (*metadiscourse*) referansla kendini meşrulaştıran ve bir tür büyük anlatıya doğrudan başvuran bilimi niteler. Öte yandan, postmodern ise büyük anlatılara inanmazlık olarak tanımlanır (1984: xxiii). Bununla birlikte postmodernite, Lyotard'a göre yepyeni bir dönem değil, moderniteye içkin olarak ortaya çıkan bir tür karşı harekettir (1992: 21-25). Postmodernitenin mücadele ettiği başlıca "düşman" Aydınlanma düşüncesinin oturtmaya çalıştığı bütünlüklerdir. Modern ile postmodern arasında temelde epistemolojik bir ayrıma giden Lyotard'ın modern ve postmodern bilgi türleri karşılaştırması düşünürün pozisyonunun anlaşılması bakımından kritiktir. Lyotard'a göre modern bilginin üç koşulu vardır: Temeldenci iddiaların meşrulaştırılması adına büyük anlatılara başvuru; bunun doğal sonucu olarak meşrulaştırma, gayrimeşrulaştırma ve dışlama; homojen epistemolojik ve ahlaki kurallar koyma eğilimi. Buna karşın, postmodern bilgi büyük anlatılara ve temeldenciliğe karşıdır; büyük meşrulaştırma şemalarından kaçınır; heterojenlik, çokluk, sürekli yenilik ve katılımcılar tarafından kabul edilen yerel kuralların faydacı inşası ile dolayısıyla mikro-politika ile ilgilidir (Best & Kellner, 1991: 165).

Görüldüğü üzere, meşruiyet sorunsalı Lyotard için çok önemli bir yere sahiptir. Yeni herhangi bir kuram, hipotez, önerme veya gözlem ortaya atıldığı sürece meşruiyet meselesi varlığını sürdürecektir (Delaney, 2005: 273). Meşrulaştırma, herhangi bir ifadenin bilimsel zümre tarafından oluşturulan bilimsel söyleme dâhil olup olmadığının idareciler tarafından belirlenme sürecidir. Açıkça anlaşılacağı üzere, bilgi ve iktidar aynı meselenin iki tarafını oluşturmaktadır: Bilginin ne olduğuna kim karar verir ve neye karar verileceğini kim bilir (Lyotard, 1984: 8; Han, 2010: 125)? Bu bağlamda, günümüz ulus-devletleri, kendi meşruiyet talepleri doğrultusunda bilimleri yönetirler. Başvurulan en önemli iki modern meşrulaştırma anlatısı ise Hegelciliğe dayanan bilginin kurgul (*speculative*) ve bilişsel-bilimsel birliği ile Aydınlanma düşüncesinde temellenen insanlığın özgürleşimidir (Sarup, 2004: 196). Lyotard'a göre modernitenin sırtını yasladığı bu iki büyük anlatı artık güvenilirliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte, yukarıda da değinildiği gibi, meşruiyet sorunsalı devam etmektedir, ama postmodern bilginin yaygın olduğu günümüzde meşrulaştırma süreci çoğul, yerel, içkin (*immanent*) ve eylem düzeyinde olmaktadır,

böylece Lyotard meşruiyet söylemlerinin çoğulluğunu vurgularken ancak bu yolla postmodern bilgi üretilebileceğinin altını çizer (Ritzer, 1997: 130).

Erken dönemin aksine Lyotard dile büyük bir önem atfeder. Dilin kökenlerinin gündelik yaşamda olduğunu iddia eden Lyotard, çeşitli söylemleri kendi kuralları, yapısı ve hamleleri bulunan birer dil oyunu olarak düşünmemizi öneren Wittgenstein'ın "dil oyunları"[3] yaklaşımını bilgiye uyarlar. Lyotard'a göre dil oyunları toplumu bir arada tutan toplumsal bağlardır (Sarup, 2004: 215). Bireyler söz konusu oyunlarda yer alma ve hamle yapma aracılığıyla toplumsal çeşitlilik içinde mücadele verebilirler. Bu noktada kritik olan husus, dil oyunlarına katılan bireylerin diğer doğruluk iddialarına saygı göstermeleri ve sözde uzlaşı kaygısıyla herhangi bir dışlamaya ve haksızlığa yol açmamalarıdır. Zira ancak bu şekilde toplumsal tahakkümün üstesinden gelinebilir. Hiçbir genelgeçer prensibe veya evrensel dile tabi olmayan dil oyunları postmodernite denilen sosyo-kültürel formasyonu oluştururlar; temel yapı taşı dil oyunları tarafından oluşturulan ve uzlaşı ile birliğe dayanmayan küçük anlatılar (*petits récits*) dolaylı olarak kültürü düzenler ve meşrulaştırırlar ama bu meşrulaştırma her durumda içkindir çünkü mevcut kültür içinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyen anlatılar, aynı zamanda söz konusu kültürün ayrılmaz bir parçasını oluştururlar (Bertens, 2002: 247; Delaney, 2005: 274).

Lyotard, dil oyunları kavramsallaştırmasını bilimi açıklamak için de kullanır. Bu bağlamda, bilim de doğruluk iddiası olan birçok söylemden sadece biridir ve diğer doğruluk söylemlerinden hiçbir üstünlüğü yoktur.[4] Bununla birlikte, Lyotard'ın deyimiyle, kapitalizm dile nüfuz ederek modern bilimi hükümranlığı altına almıştır. Bunun sonucu olarak dil metalaşmış, ifadeler

---

[3] Wittgenstein'a göre dil, farklı bağlamlarda farklı amaç ve kullanımlarla rol aldığımız sonsuz sayıda örtüşen ve aynı zamanda birbirinden farklı oyundan oluşur (1958: 23). Bu oyunlardan hiçbiri gerçekliğin nihai zeminini oluşturamaz, bu nedenle bazı oyunların diğerlerinden daha gerçek veya daha anlamlı olduğuna dair bir sav ortaya atmak yersizdir; herhangi bir eylemin, inancın veya söylemin anlamlılığını oyuna dâhil olan oyuncular belirler (Tormey & Townshend, 2006: 71).

[4] Lyotard'a göre bilimsel bilgi, bilginin bütününü temsil etmez. Anlatısal bilgiden de bahsedilmesi gerekir. Anlatısal bilgi ve bilimsel bilgi en baştan beri rekabet içinde olmuşlardır. Geleneksel toplumlarda anlatısal biçimin üstünlüğü söz konusudur. Anlatılar hem toplumsal kurumlara meşruluk kazandırırlar hem de yerleşik kurumların bütünleşmesine yönelik olumlu ya da olumsuz modelleri temsil ederler. Geleneksel toplumlardaki anlatı geleneği, aynı zamanda topluluğun kendisi ve çevresiyle yaşadığı ilişkiye dayalı üçayaklı bir yetki paylaşımının -nasıl yapacağını bilmek, nasıl konuşacağını bilmek, nasıl dinleyeceğini bilmek- tanımlamasına dönük bir gelenektir (Sarup, 2004: 191).

değişim değeri olan kodlanmış mesajlara indirgenmiş durumdadır. Daha net bir şekilde söylenecek olursa, bilgi depolanabilen, düzeltilebilen, paketlenmiş, hesaplanmış ve iletilen enformasyona indirgenmiştir (Peters, 2001: 48). Bu noktada, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren teknoloji alanındaki gelişmeler modern bilimin dayandığı büyük anlatıların ortadan kalkması sürecini hızlandırmıştır. Bilimin amacı artık doğruluk değil işlerlik ve verimlilik artırımıdır (*principle of performativity*) (Sarup, 2004: 197-198). Daha basit bir biçimde ifade edecek olursak, minimum girdi ile maksimum çıktı meydana getirme prensibi günümüz toplumlarında "bilimsel dil oyunlarının" başlıca özelliğini işaret etmektedir. Her türlü bilimsel çalışmanın çok yüksek miktarlarda finansal desteğe ihtiyaç duyduğunu vurgulayan Lyotard bu sürecin sonucunda bilginin nasıl ticarileştiğini günümüz toplumlarına bakarak anlatmaktadır. Finansal fonlara muhtaç bilimsel araştırmalar son tahlilde maddi destek sağladığı mecraların istediği şekilde bilgi üretmek durumundadır (Lechte, 1994: 247), mevcut şart altında evrensel doğruluktan veya adaletten bahsetmek naifçe bir davranış olacaktır. Dolayısıyla, kapitalist üretim ilişkilerinin tetiklediği teknoloji geliştikçe, bu teknolojinin salık verdiği gerçeklik giderek daha ikna edici bir hâl almaktadır. Bu bağlamda postmodern dönem, iktidar ile bilginin daha önce hiç olmadığı kadar iç içe geçtiği bir zaman dilimini de işaret etmektedir. Tekrarlamak gerekirse, giderek karmaşıklaşan kapitalist organizasyon ve bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkan enformasyon teknolojisi bilginin içeriğini belirler duruma gelmiştir. Lyotard (Smart, 2005: 261), bu bağlamda, meşruiyetin performansa endekslendiği bir dünyada teknoloji ile refah, bilim ile sermaye arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamıştır.

Postmodern toplumda bilginin yeni hâlini açıkladıktan sonra Lyotard geç dönem çalışmalarında adalet sorunsalı bağlamında siyaset, siyasal mücadele ve ahlak arasındaki ilişkiye ağırlık vermiştir. Toplumsal hayatı çokluk, çeşitlilik ve farklılık kavramlarıyla analiz etmeye çalışan Lyotard'a göre siyaset ancak mikro-politika halinde var olabilir. Büyük anlatıların egemenliği altında olan siyasal yaklaşımlar (liberalizm ve Marksizm gibi) siyaseti ussal toplumun inşa sürecine indirgemişlerdi. Lyotard, bu bağlamda, söz konusu politik pozisyonları toplama kamplarında veya Gulaglarda vücut bulan lanetleme veya kurtarma ideolojilerine koşut görmüştür (Tormey, 2004: 163). Hem liberal demokrasilere hem de Sovyetler Birliği'ne mesafeli ve eleştirel yaklaşan Lyotard radikal bir siyaset anlayışını benimsemiştir. Lyotard'ın siyaset anlayışı top-

lumu tümden ıslah etme gayretinde olan bütünlükçü bir tutum yerine karmaşık, olumsal, bağlamsal ve dolaysız (*immediate*) siyasal eylemselliğe dayanır. Bütünlük temsil edilebilir ve sunulabilir olmadığı için herhangi bir toplumsal formasyonun ötekinden daha iyi olduğu iddia edilemez (Tormey & Townshend, 2006: 80). Bu nedenle, siyaset doğası gereği küçük ölçekli olmak zorundadır.

Lyotard'ın postmodern siyaset anlayışının ana hedefini ise modern evrensel normlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda, azınlıkların, marjinal toplumsal hareketlerin ve diğer direniş gruplarının mücadeleleri Lyotard'ın başlıca siyasal değişim kaynaklarıdır. Lyotard'ın siyasal pozisyonunu netleştirirken başvurduğu başlıca kavram ise ihtilaftır (*differend*). Söylemlerin çoğulluğu ve dil oyunlarının biricikliği koşulları altında farklı diller kullanan bireyler arasında uzlaşı olabilmesi imkânsızdır, herhangi bir önerme etrafında ulaşılan anlaşma eşit düzeyde geçerliliği olan diğer önermelerin haksız bir şekilde dışlanması anlamına gelmektedir. Söz konusu farklı söylemler arasında asla kapanmayacak olan yarık Lyotard tarafından ihtilaf olarak ifade edilmiştir (Ellis, Fischer & Sauer, 2006: 275). Bir başka deyişle uzlaşı hem elde edilemez hem de istenilmeyen karaktere sahiptir, zira her uzlaşı doğası gereği zorlayıcı ve adaletsizdir.

Lyotard'ın ihtilaf felsefesi ise farklılıkları açık seçik bir biçimde ortaya koyarken, azınlık söylemlerine söz hakkı tanır ve çeşitlilikleri bastırmak yerine muhafaza eder; evrensel reçetelere başvurmadan, sessizlerin ve çoğunluğun söyleminin dışında kalanların sesini dinleyerek yargıda bulunup adalet arar (Best & Kellner, 1991: 169). Modern anlayışın tersine söz konusu farklılıklar evrensel veya genel ölçütlere asimile olmaktan uzaktır. Lyotard'a göre, Auschwitz'den sonra insanlığın birliğinden, dayanışmadan, cemaatlerin beraberliğinden veya başlıca insanlık koşulu olarak evrensellikten bahsetmek yersizdir. Bunun aksine, gruplar içindeki ayrışma ve rekabet halindeki menfaatler postmodern koşulu oluştururken çatışmaya dayalı siyaset çağdaş hayatın kaçınılmaz bir öğesi hâline gelmiştir (Best & Kellner, 1991: 170). Bu noktada sözü geçen siyaset anlayışının usdışılık ile ilgisi yoktur, tam tersine postmodern direniş siyaseti kurumsallaşmış düşünceye, ortodoksiye, kabul edilmiş fikirlere ussal ve entelektüel bir meydan okumadır (Lyotard, 1988: 302).

Karmaşık ve tikel dil oyunları birbirleriyle karşılaştırılamaz heterojen ifade rejimlerini oluşturur, söz konusu rejimleri meydana getiren ifadeler birbirlerine çevrilemez, dolayısıyla genelgeçer bir doğruluktan veya adaletten söz

edilemez. Buna karşın heterojenliğin eleştirel siyaseti, herhangi bir özgürleştirici veya kurtarıcı amacın yokluğunun farkındadır ve siyasal hesaplamaların otoriter formlarından kaçınır, bir başka ifade ile ihtilaflara tanıklık eder (Smart, 1996: 408). Bu şekilde açıklanan postmodern siyaset ışığında adalet nasıl sağlanır sorusuna ise Lyotard'ın verdiği cevap yine ihtilaf felsefesi çerçevesindedir. Postmodern adalet, üzerinde uzlaşılması imkânsız ihtilafları açığa çıkarmaktan ibarettir, grup dillerinin karşılaştırılamaz karakterleri tanınır ve savunulur (Ellis, Fischer & Sauer, 2006: 275; Zima, 2010: 81).

Sonuç olarak toplumsal hayatın çoğulluğuna ve siyasal eylemin olumsallığına vurgu yapan Lyotard'ın postmodern siyaset anlayışı yerel ölçekte, tikel talepler bağlamında kısa vadeli değişimler üzerine temellenmiştir. Bunun yanında, epistemolojik yaklaşımın ışığı altında oluşturduğu karmaşık iktidar anlayışında toplumsal kurumlara yer vermeyen Lyotard, ihtilafa düşen tarafların etkileşimleri sırasında etkili olabilecek diğer etmenleri göz ardı etmiş, bunun yerine uzlaşılmaz farklılıkları yüceltmek ile yetinmiştir. Adalet konusunda ise Lyotard, her sözde adil yargının diğer önermeleri dışlamaya ve baskılamaya dayandığı tespitinde haklı da olsa, söz konusu adil olmayan adalet kavramsallaştırması yerine koyduğu postmodern adalet anlayışı, var olan ayrımların korunması bağlamında, adil olmayan statükoyu yeniden üretme riskini beraberinde getirmektedir.

Jean Baudrillard

Postmodern literatürde Jean Baudrillard (bkz. Kutu 5) birçok açıdan çok özel bir yere sahiptir. Postmodern yaklaşımı (her ne kadar bütüncül bir postmodern yaklaşımdan bahsedilemese de) toplumsal, ekonomik, kültürel, siyasal ve mekânsal alanlar başta olmak üzere gündelik hayatın çok çeşitli mecralarına uygulamış ve bunun sonucunda oldukça yaratıcı argümanlara varmakla birlikte çoğu zaman spekülatif ve süpürücü tezleriyle birçok kuramsal tartışmayı körüklemiştir. Buna ek olarak, postmodern kavramını gündelik rutinleri anlamak için kullanıma açtığı ölçüde popülerleştirmiş ve kaleme aldığı farklı türde eserlerle postmodern kavramını "sıradan" insanlara tanıtmıştır. Tüm bunları yaparken derin, bütünlüklü yöntemler yerine değişken, çoğu zaman belirsiz bir metodolojiye başvurarak, içerik konusunda olduğu kadar yöntemsel olarak da postmodern muğlaklığı takip etmiştir. Bu kadar karmaşık ve çeşitliliklerle oluşmuş düşünsel bir kariyerin birkaç kavramla veya eserle ele

alınması büyük eksiklik olacaktır. Zira Baudrillard değişik zaman dilimlerinde değişik konuları, değişik yöntemler ve değişik amaçlarla ele almış, çoğu zaman çeşitli bazen de birbiriyle çelişen sonuçlara varmıştır. Bu nedenle Baudrillard'ın kendine özgü pozisyonunu anlayabilmek, farklı düşünceleri arasında kuramsal bağlantıları ve ayrımları kurabilmek, zamanla fikirlerinin nasıl dönüştüğünü gözlemleyebilmek adına düşünürün temel çalışmalarını belirli dönemler altında incelemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, Baudrillard'ın çözümlemelerini üç ana dönemde toparlayabiliriz.

Erken çalışmaları tüketim toplumu temelinde modernite analizi ve sembolik değiş tokuş özelinde kapitalizm öncesi toplumların incelenmesi başlıkları altında ele alınırken, en önemli ve özgün çalışmalarını kaleme aldığı ikinci dönem içe patlama (*implosion*), benzetim (*simulation*), taklitçe (*simulacrum*) ve hiper-gerçeklik gibi Baudrillard'ın postmodern literatürde kendine has bir yer edinmesini sağlayan kavramsallaştırmaları çerçevesinde ele alınacaktır. Üçüncü ve son dönemde ise Baudrillard'ın trans-politika kavramı temelinde iktidar analizine, özne-nesne ilişkiselliğine ve ölümcül stratejiler gibi nosyonlar üzerinden kitle ve direniş çözümlemelerine yer verilecektir. Listelenen başlıklardan da anlaşılacağı üzere Baudrillard kariyeri boyunca önemli düzeyde kuramsal ve kavramsal bir çeşitliliğe imza atmıştır. Bununla birlikte, neredeyse tüm çalışmalarında ele aldığı konuların başında gerçeklik ve görüntü arasındaki ilişki bulunmaktadır (Allan, 2006: 333). Öte yandan, erken yazılarında marjinal grupların hâkim sosyo-ekonomik düzene dair başkaldırı potansiyellerine bel bağlayan Baudrillard daha sonraki çalışmalarında Nietzscheci postmodern düşünceye sarılmış ve hem ideolojiye hem de ideoloji eleştirisine mesafeli bir tutum sergilemiştir (Zima, 2010: 56).

Erken dönem çalışmalarında semiyolojik yöntem aracılığıyla nesnelerin çağdaş medya ve tüketim toplumlarını oluşturan göstergeler ve anlamlar sisteminde nasıl kodlandığını ele alan Baudrillard, anlamın gündelik hayatın nesneler sisteminde nasıl kurulduğunu ve söz konusu nesnelerin modern toplumlarda sistemsel olarak nasıl organize olduğunu açıklamaya çalışmıştır (Kellner, 2000: 733). Bu bağlamda, Baudrillard'ın başlıca amacı nesneler sisteminin yapısal olarak ihtiyaçları, fantezileri ve davranışları nasıl belirlediğini ortaya koymaktı (Best & Kellner, 1991: 113).

Modern toplumları tüketim toplumları olarak ele alan Baudrillard, bununla birlikte klasik iktisadi bir tüketim analizi yerine gündelik hayattaki an-

lamlandırma mekanizmaları ile tüketim arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Baudrillard'a göre tüketim, göstergelerin (*sign*) sistematik olarak manipülasyon eyleminden ibarettir, dolayısıyla herhangi bir nesnenin tüketim nesnesi olması için aynı zamanda bir gösterge olması gerekmektedir (1988a: 22). Semiyolojik analiz ışığında Baudrillard tükettiğimiz nesnelerin (göstergelerin) diğer nesnelerden (göstergelerden) farklılaştığı noktada kendi özgünlüğümüzü ve anlamımızı oluşturabildiğimizi iddia etmiştir. Baudrillard'ın deyimiyle bu özgünlük arayışı toplumsal farklılaşma mantığı ile açıklanmaktadır. Bu mantığa göre bireyler, tükettikleri ürünler üzerinde toplumsal statülerini ve itibarlarını oluşturmaktadırlar.

Benzer bir şekilde, bireylerin her türlü ihtiyaçları ve istekleri, söz konusu anlamlandırma sistemi içinde kurulmaktadır. Sonuç olarak üretim sistemi homojen, sistematik, hiyerarşik ve ussallaştırılmış bir ihtiyaçlar sistemini kurmuştur, böylece bireyler ancak nesneler ve ihtiyaçlar sistemini satın alarak kendilerini sosyal olarak farklılaştırmakta ama aynı zamanda da tüketim toplumuna uyum sağlamaktadır. Artık tüketim nesneleri göstergelere, tüketim toplumu ise bir tür gösterge sistemine dönüşmüştür (Kellner, 2000: 734-735; Lechte, 1994: 234). Baudrillard'a göre tüketim, grup bütünleşmesini ve göstergelerin düzenlenmesini sağlayan sistemdir; tüketim aynı zamanda bireyleri aşan ve onlara dayatılan ideolojik değerler sistemi olarak bir tür moralite, iletişim sistemi ve değiş tokuş yapısıdır (1988b: 46).

Bununla birlikte, Baudrillard tüketimden bahsederken klasik anlamda kullanım değerinin değil, gösterge değerinin (*sign value*) tüketildiğini vurgular. Bu bağlamda, Marx'ın kullanım değeri ve değişim değeri ayrımına, gösterge değeri kategorisini ekler. Gösterge değeri, metaların tüketildikleri takdirde sundukları saygınlık ve gösterdikleri toplumsal statü ve iktidar ölçütleriyle nitelenirler (Best & Kellner, 1991: 114). Böylece Marx'ın değer kuramını reddeden Baudrillard üretimi ön plana çıkaran Marksist yaklaşımı eleştirir. Daha açık bir biçimde söylenecek olursa, Baudrillard'a göre Marksizm, kapitalist üretim tarzını sorgulamak yerine kapitalist üretimin nasıl en verimli şekilde organize olabileceğini teorize etmekten öteye gidememiştir. Bu bağlamda, Baudrillard Marksizmi yeterince devrimci bulmamış, aksine emek ve değer gibi burjuva düşüncesinin kavramsallaştırmalarının sunduğu muhafazakâr çerçevenin dışına çıkmadığını iddia etmiştir. Marksizm eski Aydınlanma düşüncesinin marazlarına sahiptir ve mevcut kapitalist sisteme gerçek anlamda alternatif bir toplumsal düzeni kuramsallaştırma potansiyelinden

mahrumdur. Marksizm ayrıca, kapitalist üretim tarzının merkezî kategorilerinden olan insan doğasını, üretici karakterine indirgeyen mantığı yeniden üretmektedir. Baudrillard'a göre ise insan doğası semboliktir ve anlama doğru yönlenme eğilimindedir. Ek olarak üretim mantığına dayanan modern toplumları, benzetim mantığı üzerine temellenen postmodern toplumlardan ayıran Baudrillard'a göre üretimin toplumu düzenleyen prensip olduğu metanın siyasal iktisadı bitmiştir, böylece modernite ile birlikte Marksist problematiğin de sonu gelmiştir. Neredeyse tüm Marksist kavramları sorgulayan Baudrillard'a göre toplumsal sınıflar kitleler tarafından yutulmuş, praksis öznesi yarılmış ve teknolojik içe patlama ise sosyalist devrimin yerini almıştır (Kellner, 2002: 50-51+54; Hegarty, 2004: 203-203; Delaney, 2005: 277; Allan, 2006: 334-338; Kellner, 2000: 737-739; Smart, 1996: 410-411; Orkunoğlu, 2007: 174-180; Sarup, 2004: 231).

Daha önce de değinildiği gibi metanın siyasal iktisadının bittiğini vurgulayan Baudrillard'a göre artık göstergenin siyasal iktisadından söz edilebilir, meta formu artık yerini gösterge formuna bırakmıştır. Eşdeğerlik kodu, metaların değişiminden daha önemli hâle gelmiş ve tüm değerler söz konusu kod tarafından belirlenmeye başlamıştır. Baudrillard'a göre kod, toplumsal gösterge sistemidir ve sosyal kontrol ve iktidar yapısını oluşturur (Gane, 1991: 111; Baudrillard, 1975: 121; Zima, 2010: 61). Tüm değiş tokuşların kod tarafından kontrol edildiği günümüz toplumlarında kapitalist sömürüye dayanan tahakkümden daha totaliter bir baskı sistemi örtük olarak işlerlik kazanmıştır. Söz konusu anlamlandırma kodunun başlıca mekanizmalarını ise tüketim nesneleri sistemi ve reklam üzerine temellenen iletişim sistemi oluşturmaktadır. Nesneler, değerleri disipline edici kod tarafından belirlenmiş olan göstergelere dönüşmüştür; ayrıca Baudrillard tarafından kod, bizi (sınıf, cinsiyet, ırk, dil veya üretimdeki rol gibi kategoriler üzerinden) tanımlayan, tabiatı gereği ideolojik olan anlamlandırma sistemi olarak da tarif edilmiştir[5] (Ritzer, 1997: 80+89; Genosko, 1994: xiii; Hegarty, 2004: 203).

Baudrillard'ın Marx'a getirdiği bir diğer eleştiri ise tarihsel analizi ile ilgilidir. Önceki karşı çıkışlarına benzer bir biçimde, Baudrillard Marx'ın insanlık tarihini üretim mantığı üzerinden incelemesine karşıdır, zira söz konusu üretim mantığı geleneksel toplumlar için geçerli olamaz, sadece sanayi devrimini tecrübe etmiş modern toplumlar için geçerlidir. Dolayısıyla, Marx'ın üretim

---

[5] Bu bağlamda Baudrillard, kadınların, siyahilerin ve homoseksüellerin koda karşı başlıca meydan okuma örneklerini oluşturduklarını iddia eder.

tarzları kavramsallaştırmasıyla dönemselleştirdiği insanlık tarihini reddeden Baudrillard, kendi antropolojik çalışmalarından yola çıkarak oldukça faklı bir insanlık tarihi okumasına imza atar. Marx'ın inceleme nesnesi olan Sanayi Devrimi'ne kadarki insanlık tarihini temelde iki ana başlık altında inceleyen Baudrillard, toplumları sembolik (kapitalizm öncesi) toplumlar ve üretici (kapitalist veya modern) toplumlar olarak ikiye ayırır. Sembolik toplumlarda, değiş tokuşlar sembolik alış verişlerle yapılmaktaydı, bu değiş tokuşlarda el değiştiren ürünlere değişim değeri atfedilmemekteydi; faydacı ve ticari kaygılarla hareket etmek yerine insanlar Dionysosçu bir yaşam enerjisiyle hayatlarını oyun ve festival formunda "coşkulu", "usdışı" ve "aşırı" biçimde sürdürüyorlardı. Sembolik toplumların en ayırt edici özelliği, sembolik değiş tokuşlar (hediye alma-verme, şenlikler, dinî törenler vb.) üzerinden organize olmalarıydı (Best & Kellner, 1991: 114-115). Anlaşılacağı üzere, üretici olmayan sembolik değiş tokuşlarda karşılıklılık (*reciprocity*) ve geri çevrilebilirlik (*reversibility*) esastı. Her biri bir tür merasime dönüşmüş ve gündelik hayatın neredeyse tamamını kaplayan sembolik değiş tokuşlar, söz konusu toplumları hem sembolize ediyor hem de bir arada tutuyordu, aynı zamanda insanlar gerçek anlamda davranışlarında özgürdüler, zira doğalarının esası olarak istedikleri harcamayı yapabiliyorlardı (Allan, 2006: 335).

Açıkça görüleceği üzere, kapitalizm öncesi toplumlara nostaljik bir özlem duyan Baudrillard, kapitalist modern toplumların marazlarına karşı (her ne kadar artık gerçekleşmesi imkânsız olsa da) sembolik değiş tokuşu tek "devrimci" alternatif olarak görüyordu. Bununla birlikte, 20. yüzyılın ortalarından itibaren tanık olunan gelişmelerle birlikte Baudrillard, insanlık tarihi okumasına bir kategori daha ekler: postmodern toplumlar. Bir bütün olarak ele almak gerekirse, Baudrillard insanlık tarihi boyunca iki "gerçek" devrimin olduğu iddiasındadır: İlk gerçek devrim 19. yüzyılda modernitenin ortaya çıkmasıyla olmuştur. Görüntünün radikal bir şekilde yok edilmesi, dünyanın büyüsünün bozulması, tarihin ve yorumlamanın şiddetine teslimiyet olarak görülebilecek bu devrimin ardından 20. yüzyılda postmoderniteyi doğuran ikinci gerçek devrim yaşanmış ve bu sefer de anlam yok edilmiştir (Baudrillard, 1994).

Baudrillard'ın postmodern toplumları tarihselleştirdiği analizinin ışığı altında düşünürün postmoderniteyi incelediği ve en yaratıcı çözümlemelerine imza attığı ikinci döneme geçmek isabetli olacaktır. Bu bağlamda, inceleyeceğimiz ilk Baudrillard kavramsallaştırması içe patlamadır (*implosion*). Aslında

ilk olarak Marshall McLuhan tarafından ortaya atılan bu kavramı Baudrillard gerçeklik ile gösterge arasındaki ilişkiye uygulamıştır. Baudrillard'a göre postmodernitede imaj veya benzetim ile gerçeklik arasındaki sınır içe doğru patlamış durumdadır ve bunun sonucu olarak gerçekliğin zemini yok olmuştur. Baudrillard söz konusu yok oluş sürecini toplumun tüm kurumlarına da uygulamıştır: Örneğin artık enformasyon ile eğlence veya imajlar ile politika arasındaki ayrımlar da içe doğru patlamış durumdadır (Best & Kellner, 1991: 119-120). Baudrillard'ın içe patlama kuramını biraz daha açımlayacak olursak, postmodernitede sosyal bir entropi sonucu toplumsal sınıflar, cinsiyetler, siyasal farklılıklar ve eskiden otonom olan diğer alanlar arasındaki sınırlar birbirlerinin içine göçmüş durumdadır, dolayısıyla önceden kurulan tüm ayrımlar tamamıyla ortadan kalkmıştır (Baudrillard, 1983: 57; Kellner, 2002: 52). İçe patlamanın doğal bir sonucu olarak geleneksel ikili zıtlıkların bir tür aynılaşma (*dedifferentiation*) sürecine girdiklerini iddia eden Baudrillard artık her şeyin siyasi bir görünüm kazanmasına paralel olarak söz konusu kavramın anlamını yitirdiğini iddia etmektedir. Gerçekten de eğer her şey siyasi ise, siyasi olanı ayırt eden dolayısıyla tanımlayan herhangi bir kategori yok demektir, bu durumda siyasi olmak anlamını kaybeder. Bu anlam yitimini tüm sosyal kurumlara genelleyen Baudrillard söz konusu radikal içe patlama süreci sonunda toplumsalın sonunun geldiğini vurgulamıştır (Allan, 2006: 344). İçe patlamanın yaşandığı postmodernitede artık göstergeler gerçekliğe bağlı kalmak zorunda değildir, zira hepsi kitle iletişim araçlarının insan arzularını yönlendirmesi yoluyla "sözde" anlamlar kazanır, Baudrillard'ın deyimiyle elimizde yalnızca anlamsızlığın cehennemi kalmıştır.

İçe patlama sürecine paralel olarak postmoderniteyi tarif eden bir diğer kavram ise benzetimdir (*simulation*). Baudrillard'a göre modern toplumlar üretim üzerine temellenmişken, postmodern toplumlar benzetime dayanırlar. İçinde yaşadığımız dönemi çoğu zaman benzetim dönemi olarak da adlandıran Baudrillard otomasyonun, enformasyon işlemenin, medyanın, sibernetik kontrol sistemlerinin ve benzetim kodlarına göre gerçekleşen toplum düzeninin, modern üretim prensibinin yerini aldığını iddia etmektedir; zira artık modeller, kodlar ve göstergeler tarafından yapılanan toplumsal düzende, göstergeler kendi hayatlarını eline almış durumdadır (Best & Kellner, 1991: 118). Dolayısıyla "gerçek" toplumsal kurumlar, gerçekliklerini yitirmişlerdir çünkü benzetim modelleri büyük bir başarıyla bu kurumların yerini doldurmaya

başlamıştır. Bir başka ifadeyle gerçeklik, modeller aracılığıyla benzetim olarak yeniden kurulmaktadır.

Baudrillard'a göre gerçekliğe olan tüm göndermelerin tasfiyesiyle birlikte benzetim çağı başlamıştır, göstergeler gerçeğin yerini almış, her gerçek süreç işletimsel çifti tarafından ortadan kaldırılmış ve yarı-kararlı, programlanmış mükemmel makine, gerçekliğin yerine geçecek göstergeleri her durumda yeniden üretecek olan düzeni oluşturmuştur (1983: 4). Ekonomi, siyaset, kültür ve diğer alanlar benzetim mantığının egemenliğinde olduğu için benzetim aynı zamanda ekonomik, siyasal veya kültürel yeniden üretimin de yerini almaktadır çünkü söz konusu alanları yeniden üreten kodlar benzetim mantığına göre kurulmaktadır. Dolayısıyla, benzetim süreci aynı zamanda "gerçek" anlamda gerçekliğin sonunun geldiğini göstermektedir. Benzetimin tehlikeli yanı ise düzen ve yasanın da bir benzetim olduğunu işaret etmesidir; ortada gerçek diye bir şey kalmadığı için salt bir gerçeklik düzeyinden ve yanılsamanın sahnelenmesinden de söz edemeyiz (Öker, 2005: 215). Daha önce değinilen her şeyin siyasi olduğu örnekteki gibi, her durumda gerçekliğin yerini alan benzetim, bir süre sonra 'gerçekten' gerçekmiş gibi algılanmaya başlanır çünkü gerçeklik yok olduğu için aslında yanıltıcı olan benzetimi asıl gerçeklikten ayıran farklılıklar da ortadan kalkmıştır.

Benzetim süreçlerinin başlıca sonucu taklitçelerin (*simulacra*) ortaya çıkmasıdır. Baudrillard'a göre taklitçe nesnelerin veya olayların yeniden üretilmiş formlarıdır (Luke, 2006: 294). Benzetim dinamikleri, gerçekliğin her bir temsilini taklitçelere dönüştürür, böylece göstergeler her türlü değiş tokuşa özgürce girebilirler. Baudrillard'a (1994) göre taklitçeler gerçek dışı değildir. Herhangi bir gönderenden yoksun ve nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen hiçbir şeyin durduramadığı bir kapalı devre içinde gerçekle değil kendi kendisiyle değiş tokuş edilebilen göstergelerdir. Taklitçeler benzetim süreci sonunda ortaya çıktığı için, aslında taklit ettikleri gerçeklik daha öncesinde *ortadan kalkmıştır*, gerçekliğin yok olduğu bir süreçte, bu nedenle taklitçeleri gerçek dışı olarak nitelemek Baudrillard'a göre yersiz olacaktır. Bir başka ifade ile taklitçeler orijini veya gerçekliği olmayan dolayımlamalardır, tam anlamıyla kendilerine göndermede bulunurlar, bu nedenle taklitçeleri illüzyonlarla karıştırmamak gerekir, zira tanık olduğumuz herhangi bir şeyi illüzyon olarak algılıyorsak aklımızda onu illüzyon kılan bir gerçeklik algısının olması gerekir.

Baudrillard taklitçeleri üç başlık altında sınıflandırır: Doğal taklitçeler, üretici taklitçeler ve benzetim taklitçeleri. Doğal taklitçeler, ideal doğanın aynısını oluşturmayı amaçlayan imgeleme, kopyalama ve taklit üzerine kurulmuştur. Üretici taklitçeler, üretim düzenini kapsayan enerji ve güç üstüne kurulmuştur. Benzetim taklitçeleri ise bilgi, model ve sibernetik oyunlardan oluşan toplam bir işlemsellik, hiper-gerçeklik ve toplam bir denetimi amaçlayan taklitçelerdir (Öker, 2005: 216).[6]

Taklitçe kavramını açıklarken Baudrillard'ın en sık kullandığı örneklerden biri referandumdur. Hatta artık referandum çağında yaşadığımız iddiasındadır. Ona göre referandumlarla oluşturulan kamuoyunun gerçeklikle ilgisi yoktur çünkü referandumlarda hem sorular hem de cevaplar katılımcılardan bağımsız olarak önceden belirlenmiştir, yapılan tek şey önceden belirlenen kodların referandumlar yoluyla düzene dâhil edilmesiyle birlikte insanların daha da kontrol edilebilir hâle gelmesinin sağlanmasıdır (Ritzer, 1997: 98).

Baudrillard'a göre taklitçelerin oluşturduğu herhangi bir kökenden yoksun olan ve gerçeklikle ilgisi olmayan ama bize biricik gerçeklik olarak sunulan, aslında hiper-gerçekliktir (1983: 2). Hiper-gerçekliğin ortaya çıkması için ön koşul, gerçeklik ile gerçek dışının arasındaki ayrımın ortadan kalkmış olmasıdır. Hiper sıfatının kullanılmasının nedeni ise taklitçelerin ortaya koyduğu bu sözde gerçekliğin aslında gerçeklikten daha gerçek olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçeklik artık gerçeklikten daha gerçek bir biçimde yeniden üretilmektedir. Hiper-gerçeklik oluştuğu sürece benzetim modelleri gerçekliğin yerini alabilir (Best & Kellner, 1991: 119; Butler, 2003: 35). Böylece gerçeklik ve temsili arasındaki ayrım yok olur, tanık olduğumuz tek şey hiper-gerçekliktir. Bu noktanın ardında yatan ise hiper-gerçekliğin göstergeleri kaynak olarak almasıdır. Bir başka deyişle hiper-gerçeklik, benzetim modelleri dâhilinde, gerçekliğin imajının imajı olarak karşımıza çıkar.

Hiper-gerçekliğin algılandığı postmodernitede eğlence, enformasyon ve iletişim teknolojileri insanları normalde olduğundan çok daha yoğun deneyimlerle buluşturur, bu yolla insanların mutlak kontrolü garanti altına alınır

---

[6] Baudrillard'ın taklitçe tipolojisi aynı zamanda tarihsel olarak taklitçe düzenlerine denk düşmektedir. Bu bağlamda Baudrillard üç taklitçe düzeninden söz eder: Taklit (klasik dönemdeki düzendir, Rönesans'tan Sanayi Devrimi'ne kadar sürer); Üretim (endüstriyel çağda hâkim olan düzendir) ve Benzetim (kodlar tarafından yönetilen günümüz postmodern toplumlarında egemen düzendir) (Hegarty, 2004: 204).

(Kellner, 2002: 53). Hiper-gerçeklik aynı zamanda tüm gerçek çelişkilerin (örneğin toplumsal sınıf çelişkilerinin) ve bölünmelerin de sonu demektir; özellikle tarih boyunca politik mücadeleyi körükleyen çelişkiler ortadan kalkmış, bunun yerine olağanüstü uyumluluklar çağına girilmiştir (Orkunoğlu, 2007: 183). Bu nedenle, karşılaşılan haksızlıklara veya tutarsızlıklara karşı mücadele etmek beyhude bir çabadan ibarettir çünkü söz konusu çelişki veya tutarsızlıkların gerçeklik mi benzetim mi olduğu asla bilinemeyecektir. Sonuç olarak, hiper-gerçeklik gündelik hayatın tamamını kapsar hale gelmiştir, bu nedenle Baudrillard'ın verdiği örnekler pornografiden, Disneyland'e veya terörizme kadar büyük bir çeşitlilik içindedir.

Postmodernite üzerine kavramsal açıklamaları ve tespitleri ortaya koyduktan sonra Baudrillard kariyerinin son döneminde, siyasal değişim, iktidar, direniş stratejileri ve özne-nesne ayrımı ile kitleler üzerine çözümlemelere imza atmıştır. Bu noktada ele alacağımız ilk husus, Baudrillard'ın trans-politika kavramsallaştırması ve buna bağlı olarak oluşturduğu iktidar analizidir. Kavramın kendisinden anlaşılacağı üzere, trans-politika, bildiğimiz anlamda politikanın ötesinde yer alan bir alanı ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, trans-politika alanında önceden sahip olduğumuz tüm siyasal pozisyonlar ve belirlenimler, anlamını yitirmiştir. Dolayısıyla vardığımız noktada, insanlara siyasal olarak kayıtsız kalmak şartıyla tüm ideolojilerden kaçınmaktan başka bir yol kalmamıştır (Best & Kellner, 1991: 142). Yalnız bu noktada vurgulanması gereken konu, Baudrillard'ın trans-politika kavramsallaştırmasının, hâkim ve ana akım ideolojileri tümden reddeden radikal bir politika anlayışıyla ilgisinin olmadığıdır. Her şeyin siyasi olduğu bir dünyada, kategori olarak politikanın içeriği boşalmıştır. Daha net bir ifade ile söylenecek olursa, trans-politika politikasız politikadır (Hegarty, 2004: 208).

Trans-politika alanı artık bir gösteriye dönüşmüştür.[7] Tıpkı politika gibi, iktidar da her yerde olduğu sürece aslında hiçbir yerdedir. Bu bağlamda, Michel Foucault'nun iktidar analizini eleştiren Baudrillard, iktidarın disipline edici özelliğini kaybettiğini, bunun yerine iktidarın belirli göstergeler temelinde bir tür benzetime dönüştüğünü iddia eder. Siyasetin çözünmesi tabiriyle

---

[7] Bu noktada, parti liderlerinin seçimlere hazırlanışlarının kitle iletişim araçları tarafından sunuluşu, propaganda yöntemleri (konserlere benzeyen mitingler veya teatral yollarla seçmenleri etkilemeye çalışmaları) ve ayrıca medyada seçimlerin birer spor müsabakası gibi takip edilmesi, günümüz toplumlarında (aslında politika olmayan) politikanın bir tür gösteriye dönüştüğünün çarpıcı örneklerini oluşturur.

açıkladığı bu süreçte, Baudrillard'a göre, ideolojik farklılıklar ortadan kalktıkça siyasal ilgisizlik, politik değerler ile bakış açıları arasındaki değiştirilebilirlik olarak gerçekleşmektedir (Zima, 2010: 55). Medyada ve enformasyon toplumunda iktidar, yüzen göstergelerin "ölü" iktidarı hâline dönüşecek şekilde mutasyona uğramıştır. Bu süreç iktidarın dağılmış, soyut ve şeklini kaybetmiş bir hâl almasını, dolayısıyla herhangi bir yapıyı, ilişkiyi ve genel olarak gidişatı planlamasının imkânsız duruma gelmesini beraberinde getirmiştir (Best & Kellner, 1991: 124).

Baudrillard üzerine yaptığımız incelemenin son başlığı günümüz toplumlarında değişen özne-nesne ilişkiselliği bağlamında direniş stratejileri ve kitlelerin durumu olarak özetlenebilir. Şimdiye kadar sıralanan analizlerin ışığı altında Baudrillard, artık klasik anlamda özgür iradesiyle karar verip o yönde eyleyen bir özne kategorisinden bahsedemeyeceğimiz iddiasındadır. Onun deyimiyle, özneler nesneler tarafından mağlubiyete uğratılmıştır. Artık nesneler özneler üzerinde hükümranlık sürmektedir.

Kitle iletişiminde, enformasyon teknolojilerinde ve özellikle reklamcılıkta gerçekleşen gelişmeler ile benzetim modellerinin taklitçeler üreterek hipergerçek bir evren yaratmasıyla birlikte özne birliğini kaybetmiş, kimlikler parçalanmış, geride kalan sadece dolayımlanmış kimlik kırıntılarından ibaret hâle gelmiştir (Allan, 2006: 346-347). Böylesi bireyler, klasik anlamda değişimi tetikleyecek toplumsal gruplar oluşturma kudretinde değildir. Bu nedenle, Baudrillard'ın sosyo-politik değişim çözümlemesine dâhil edebileceği tek kategori kitlelerdir.[8]

Kitleler herhangi bir toplumsal bütünlüğe göndermede bulunmak yerine sadece istatistiksel ve demografik bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, parçalanmış benliklere sahip ve özgür eylem kapasitesini kaybetmiş bireylerden oluşan kitlelerin herhangi bir değişimi körüklemek adına ne enerjileri ne de niyetleri vardır. Medya dolayımıyla gerçekleşen gösterge bombardımanı altında kitleler sessiz çoğunluğa dönüşmüştür, anlam

---

[8] Sosyolojik bir gerçekliği bulunmayan ve toplumsalın aynısı olmayan kitleler, toplumsala ait olmadıkları gibi toplumsalı yansıtabilmekten de acizdirler. Kitleler ne toplumsal sınıfların ne de bir başka toplumsal nesnenin kitleleridir. Kitlenin bir ayrıcalığı, yüklemi, niteliği ve göndereni yoktur (Öker, 2005: 249-250). Baudrillard'a göre kitle, toplumsalla ilgili olan her şey unutulduğunda geriye kalan artıktır (1991: 10).

yerine gösterinin peşinden giden kitleler toplumsalın bittiğini gösterir nitelikedir. Her şeye karşın, Baudrillard, kitlelere beklenmedik bir güç atfetmiştir: Tepkisizlik.

KUTU 5. Jean Baudrillard (1929-2007)

Reims'ta doğan Baudrillard Sorbonne'da Alman Dili ve Edebiyatı eğitimi aldı ve bir süre Almanca öğretmeni olarak çalıştı. Sosyoloji doktorasını 1966 yılında tamamlayan Baudrillard, Nanterre Üniversitesi'nde akademik kariyerine başladı. Aktif olarak katıldığı 1968 olaylarının da etkisiyle Marksist yaklaşımı takip eden ve Situasyonist gruba yakınlaşan Baudrillard, devrimci kuramı semiyoloji gibi farklı alanlardaki analizler yardımıyla yeniden canlandırmaya çalıştı. 1970'lerin ortalarından itibaren çalışmalarını yoğunlaştırdığı teknolojik gelişmeler, medya, tüketim ve gündelik hayatı oluşturan sembolik anlamlandırma süreçleri gibi konularla birlikte Marksist yaklaşımla yollarını ayırdı. 1980'ler ve 1990'larda eserleri büyük ilgi gören Baudrillard tüm dünyada katıldığı entelektüel aktiviteler aracılığıyla küresel anlamda tanınan bir figür oldu. Bu süre zarfında yazıları giderek provokatif bir hâl almaya başladı. Tüm dünyada yaptığı gezilerden ve deneyimlerden yola çıkarak kaleme aldığı son dönem eserlerinde teorik analizlerden çok öznel izlenimlere ve gelecek projeksiyonlarına yer verdi. Bu yolla, postmodernizmin gündelik hayat tecrübelerini anlamada nasıl uygulanabileceğine dair birçok düşünüre ilham kaynağı olan Baudrillard, 2007'de öldü (Allan, 2006: 333; Butler, 2003: 32-33).

Baudrillard'a göre kitleler ancak nesnelerin ölümcül stratejilerini (*fatal strategies*) takip ettikleri takdirde direnişin odağı olabilirler. Bu noktada, mevcut oyuna katılmayı reddetme, göstergelerin dikte ettiği anlamı kabul etmeme ve bu yolla benzetim modellerinin sınırlarının ötesine gitme stratejileri kastedilmektedir. Kitleleri kanser hücrelerine benzeten Baudrillard, kitlelerin tam olarak kontrol edilemez, disipline alınamaz, diyalektik-dışı ve subliminal karakterlerinden ötürü kodların kontrolündeki sosyal alanı yok etme kapasitelerinin olduğuna inanır (Ritzer, 1997: 112-114; Best & Kellner, 1991: 131; Allan,

2206: 346-348). Bununla birlikte vurgulanması gereken nokta, söz konusu ölümcül stratejiler sonucunda kitlelerin, herhangi bir devrimci değişime değil tam tersine büyük toplumsal yozlaşmaya (*devolution*) neden olabilmeleridir.

Sonuç olarak, her ne kadar Baudrillard'ın kuramsal analizleri günümüz toplumlarını anlamada yaratıcı çözümler sunsa da teorik sorunlar içermektedir. Arkaik sembolik değiş-tokuşa duyduğu özlem, teknolojik ve göstergesel belirlenimcilik, medyayı toplumsal dizgeden soyutlaması, analizlerinin melankolik kıyamet senaryolarına dönüşmesi, yöntemsel eklektizmi, anlamın anlamını yitirdiği bir dünya çizerken klasik kuramsal araçlar kullanma zorunluluğuna ister istemez düşmesi ve üzerine daha fazla düşünülmeye gerek olmayacak kadar karanlık bir resim çizmesi, Baudrillard'ın analizlerinin çıkmazları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fredric Jameson

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimler literatüründe yer alan en önemli Marksist kültür kuramcısı hiç kuşkusuz Fredric Jameson'dır (bkz. Kutu 6). Bununla birlikte güncel Marksist yazındaki kritik pozisyonu Jameson'ın önemini nitelemek için yeterli değildir. Çağdaş toplumları anlamamızda kuramsal açıdan birçok çığır açıcı müdahalede bulunan Jameson'ın "başarıları" üç başlık altında toplanabilir. Öncelikle, görece akademik olarak muhafazakâr bir yapıya sahip Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışmaları ve akademideki yeri sayesinde Marksizmi eleştirel bir yaklaşım olarak canlı tutmuştur. Ayrıca, özellikle Kıta Avrupası düşünce geleneğinin sunduğu birçok entelektüel ve siyasal meydan okumaya büyük bir ustalıkla bakış açısını adapte etmiş, aynı zamanda post-endüstriyel, medya tabanlı kapitalizmin hüküm sürdüğü küreselleşen dünyayı da anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Son olarak, postmodernizm yazını üzerine yaptığı müdahalelerle yepyeni tartışmaları körüklemiş ve söz konusu literatürün birçok yeni kavramsallaştırma ve argümanla birlikte derinleşmesini sağlamıştır (Heffernan, 2004: 252). Edebiyat kuramından semiyotiğe, estetik teorisinden sinemaya, kültürel çalışmalardan medya analizine veya pedagojiye kadar çeşitli alanlarda çalışmaları olan Jameson'ın kuramsal pozisyonunu bir bütün hâlinde ele almak hem bu yazıya ayrılan yerin kısıtlılığı bakımından hem de başlıca odak noktamızın postmodernizmin siyaset sosyolojisine yansımaları olduğu için içerik bakımından uygunsuz olacaktır. Bu nedenle, düşünürün sadece postmodernizm

tartışmalarına olan katkılarını tematik açıdan incelemeye çalışacağız. Öncelikle Jameson'ın (Ernest Mandel'in modelinden esinlenerek geliştirdiği) geç kapitalizm çözümlemesini ve postmodernizmin oluşumuyla ilgisini ele alıp, postmodernizmi anlamaya çalışırken Marksist teorik araçları nasıl kullandığını açımlayacağız. Jameson'ın özgün postmodernizm yorumunu inceledikten sonra ise düşünürün geliştirdiği bilişsel haritalama (*cognitive mapping*) kavramı özelinde postmodern (aynı zamanda kültürel) siyasetin ana hatlarıyla ilgileneceğiz.

Jameson'ın postmodernizmle ilgili görüşlerine geçmeden önce düşünürün en ayırt edici özelliklerinden birine değinmek, tartışmanın bundan sonraki kısımlarını netleştirme açısından yardımcı olacaktır. Pozisyon olarak Marksist yaklaşımı benimseyen Jameson için, günümüzün küresel olarak genişleyen metalaşma ve şeyleşme süreçlerinde öznenin eyleyici kapasitesinin nasıl arttırabileceği sorusu çok kritik bir yer kaplar (Zima, 2010: 49). Bu kritik soruya diğer meselelere yaklaştığı gibi tarihsel bir yöntemle eğilen Jameson, postmoderniteyle popüler hâle gelmiş çağdaş hayatın parçalanmışlığı tezini reddedip gerçekliği bir bütün olarak görmeyi tercih etmiştir (McRobbie, 2005: 154). Jameson'a göre özne temelli siyasal değişim, tarihselcilik bağlamında bir bütün olarak gerçekliğe müdahale eder. Bu yaklaşımın, postmodernizm tartışmalarındaki izlerine bakmak düşünürün siyaset sosyolojisi disiplini bakımından da önemini ortaya koyacaktır.

Jameson'ın postmodernizm üzerine düşüncelerinde Ernest Mandel'in *Late Capitalism* (1975) adlı eserinin çok büyük bir etkisi vardır.[9] Mandel, kapitalizmin günümüzde yaşanan tüketim temelli post-endüstriyel evresinin, sanılanın aksine Marx'ın kapitalizm analiziyle çelişmediğini, tam tersine daha saf ve gelişmiş bir kapitalizm formu olduğunu iddia etmiştir. Geç kapitalizm olarak adlandırdığı bu dönemde, metalaşma dinamikleri toplumsal ve bireysel hayatın, bilginin, enformasyonun ve bilinçdışının tüm alanlarına nüfuz etmektedir. Mandel, geliştirdiği kapitalizm modeli üzerinden kültürel formların tarihselliğini açıklamaya çalışırken, kültürel formların tarihsel gelişiminin üretim tarzlarının tarihiyle yakından ilintili olduğunu savunur. Bu bağlamda,

---

[9] Mandel bu eserinde kapitalist gelişimin üç evresinin olduğundan söz etmektedir: Market kapitalizmi (sanayi devrimi ile birlikte ulusal piyasaların açığa çıktığı dönem), monopol kapitalizm (küresel kapitalist ağın tekeller egemenliğinde oluştuğu evre) ve son olarak geç (veya çokuluslu) kapitalizm (sermayenin metalaşmamış alanlara önlenemez bir biçimde genişlediği aşama) (Jameson, 1984: 78; Ritzer, 1997: 179).

Mandel'e göre kapitalist gelişimin üç evresine denk düşen üç temel kültürel etken (*cultural dominant*) bulunmaktadır: Market kapitalizminde (estetik) realizm, monopol kapitalizminde modernizm ve son olarak geç kapitalizmde ise postmodernizm baskın kültürel etken olarak karşımıza çıkmaktadır (Heffernan, 2004: 257-258).

Bu noktada, Jameson'ın büyük önem atfettiği kültürel etken kavramsallaştırmasına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Jameson'a göre kültür iki açıdan etkendir: Kültür artık gündelik hayatın tamamını etkileyecek biçimde tesir alanını genişletmiştir ve daha da önemlisi yeni bir tür üretim tarzı oluşturacak kadar ekonomi içinde kritik bir role bürünmüş durumdadır (McRobbie, 2005: 155). Özellikle geç kapitalizm ile birlikte kültür ve ekonomi ayrılmaz bir bütün hâline dönüşmüştür, kültür kapitalizme yeni genişleme fırsatları, kontrol mekanizmaları ve dinamikler sunmaktadır. Jameson'ın deyimiyle kapitalizm artık postmodern kültürel mantığa göre işlemektedir. Artık toplumsal hayatımızda bulunan her alan (iktisadi değerlerden devlet iktidarına, sanattan gündelik hayat rutinlerine) kültüreldir. Bununla birlikte, her ne kadar kültür ile ekonomiyi ayırmadan bir bütün olarak ele alma eğilimi olsa da, Jameson klasik altyapı-üstyapı modeline sadıktır, zira Jameson'a göre kültürel etkenlerdeki değişimleri kapitalizmin gelişim evreleri tetiklemektedir (Featherstone, 1989: 119; Ritzer, 1997: 180).

Geç kapitalizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiye biraz daha yakından bakılacak olursa, daha önce de kısaca değinildiği gibi Jameson postmodernizmin geç kapitalizmin kültürel mantığı olduğu iddiasındadır. Bununla birlikte, postmodernizm yeni tarihsel dönemi işaret etmez, tersine kapitalizmin sosyal ve üretim ilişkilerinin yoğunlaşması ve yeniden yapılanmasıdır (Homer, 2002: 183). Bu anlamda, Jameson modernizm ile postmodernizm arasında hem bir devamlılık hem de bir farklılık olduğunu düşünür. Postmodernizm ile geç kapitalizm arasındaki yakın ilişkinin bir başka boyutu ise tüm toplumsallığa yayılan metalaşma ile postmodernizmin bir meta kültürü olarak ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda postmodernizmin estetik alanında normatif standartları yoktur, postmodernizmde kültürel formların değeri piyasa dinamikleri sonucu açığa çıkan değişim değeri ile ölçülür (Milner & Browitt, 2002: 186-187). Jameson'ın deyimiyle söylenecek olursa, postmodernizmin "estetik popülizmi" geç kapitalizmin gelişerek kendini yeniden üretmesinde olmazsa olmaz bir yere sahiptir, zira meta üretimi ile sanatsal üretim artık birbirinden

ayırt edilemez bir hâl almıştır (Han, 2010: 122). Bu bağlamda, postmodern kültürel üretim geç kapitalist toplumların tüm alanlarına nüfuz etmektedir. Kapitalizmin gelişimiyle postmodernizının ortaya çıkışında derin paralellikler olduğunu vurgulayan Jameson, çoğu postmodernizm çözümlemesinin tersine, Marksizmin kuramsal enstrümanlarını kullanarak postmodern toplumları açıklamaya çalışır. Hatta Jameson, Marksizmin postmodernizmi kavramamız adına en iyi yöntemsel altyapıyı sunduğu iddiasındadır (Delaney, 2005: 280). Kapitalizmi bir bütün olarak ele almamızı sağlayan tarihsel matervalizm ve diyalektik yöntem, günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir. Bu bağlamda, Jameson'a göre, Marx'ın 19. yüzyıl market kapitalizmini ele aldığı klasik çözümlemeleri daha da genişletilerek geç kapitalizm anlaşılabilir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa Marksizm postmodernizmi kapitalist gelişimin gerçekleştiği tarihsel bütünlük içine oturturken kullanılmakta ve aynı zamanda postmodernizm Marksizmi günümüz toplumlarının karmaşık dinamiklerin ve temel olarak geç kapitalist kültürün açıklanması hususunda zenginleştirmektedir.

Jameson'ın üzerinde ısrarla durduğu geç kapitalizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiselliğin izlerini sürdükten sonra, Jameson'ın kendine özgü postmodernizm analizine geçiş yapmak yerinde olacaktır. Postmodernizmi stil veya ideoloji düzeyine indirgemekten kaçınan Jameson'a göre postmodernite modernitenin yerini alan bir tür kültürel örüntüler sistemidir ve oldukça heterojen öğelerden oluşmaktadır; bununla birlikte söz konusu öğeleri bir arada tutan baskın etken ise değişim değeridir (Zima, 2010: 47). Bu noktada, bahsi geçen örüntüler sisteminin bazı önemli yapı taşları şunlardır: Yeni bir tür kapsamsızlık, taklitçelerin yaygınlığı, tarihselliğin zayıflaması, yeni teknolojilerin ve buna bağlı olarak yeni ekonomilerin ortaya çıkması (McRobbie, 2005: 157). Jameson'a göre, postmodernizmin getirdiği kültürel yenilikler bunlarla sınırlı değildir. Best ve Kellner bu değişimleri şöyle sıralamıştır: Yüksek kültür ve aşağı kültür arasındaki ayrımın çökmesi, modernist eserlerin yıkıcı ve eleştirel yönlerini yitirmelerini sağlayacak şekilde kutsal patikaya dâhil edilmeleri, kültürün neredeyse bütünüyle metalaşması ve bunun da kapitalizme meydan okurken başvurulabilecek eleştirel mesafenin ortadan kalkmasına yol açması, burjuva bireyciliğinin dayandığı öznelliğin radikal parçalanışının endişe ve yabancılaşma gibi sorunsallarının sona ermesi, hem tarihsel geçmiş duygusunu hem de önemli ölçüde farklı bir gelecek duygusunu silen

kötürümleştirici bir mevcudiyetçilik ve yön kaybına yol açan postmodern hiper-uzanın ortaya çıkması (1991: 184). Kültürel mantık olarak postmodernizmin özelliklerine ek olarak Jameson, postmodern toplumların da ayırt edici karakteristikleri olduğunu düşünür ve dört temel özelliğin altını çizer. İlk olarak, postmodern toplumlar kültürel derinlikten yoksundur, zira kültürel formlar taklitçelerden oluşur hâle gelmiştir. Anlamın ortaya çıkarılması gayreti terk edilmiştir. İkinci olarak, postmodern toplumlarda duygular ve arzular zayıflamaktadır. Postmodern toplumlarda burjuva egosu ve klasik anlamdaki özne, yerini parçalanmış kimliklere bırakmaktadır. Üçüncü olarak, postmodern toplumlar hızlandırılmış bir tür zamansallık içindedir. Tarihsel devamlılığı reddederek ve geçmişi ile geleceği dışlayarak, sadece şimdiki zamanın olumsallığı içinde batma hâli söz konusudur. Son olarak, postmodern toplumlar, üretici teknolojileri kapsayan modern toplumların tersine, enformasyon teknolojileri, elektronik medya ve bilişim teknolojileri gibi tekrarlayıcı (*reproductive*) teknolojilerle ilişkilenmiştir (Ritzer & Goodman, 2004: 474-475; Ritzer, 1997: 182-184; Heffernan, 2004: 261-262).

Jameson'ın postmodernizm açıklamasının ardından, düşünürün analizini biraz daha derinlemesine inceleyebilmek için tarihselci yöntemi postmodernizmi tarihsel bağlama oturturken nasıl kullandığına eğilmek gerekmektedir. Jameson'a göre, tarihsel dönemler arasındaki radikal kırılmalar, söz konusu dönemlerin içeriklerinin tamamıyla değişeceği anlamına gelmez; bunun yerine değişen devirlerin bazı öğelerinin yeni yapılanması görülmektedir: Bir önceki çağda görece önemsiz olan etmenler baskınken, daha önceden baskın olan öğeler ise ikincil hâle gelirler (1983: 123). Bu düşünceden hareketle, Jameson, daha önce de kısaca değinildiği gibi, modernite ile postmodernite arasında hem süreklilik hem de farklılık olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle, Jameson postmodernizmi tarihsel bağlama yerleştirirken periyotlama kavramına (*periodizing concept*) başvurur. Periyotlama kavramının başlıca işlevi ise kültür alanında ortaya çıkan yeni formel özelliklerin meydana gelmekte olan yeni toplumsal hayat ve iktisadi düzen ile aralarındaki ilişkileri kurmaktır (Jameson, 1983: 113; Heffernan, 2004: 259). Tıpkı modernizm ile postmodernizm arasında kurduğu karmaşık ilişkisellik örneğinde olduğu gibi Jameson'ın postmodernizme yaklaşımı da tek taraflı değildir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa, postmodernite üzerine çözümleme yapan birçok düşünürün aksine Jameson postmodernizmi ne yüceltir ne de yadsır. Ona göre, postmoder-

nizmin hem yararlanılması gereken özellikleri ve siyasal değişimi körükleyecek dinamik bir potansiyeli hem de bu süreci baltalama kapasitesi vardır. Postmodern kültürel formlar, geç kapitalizmin mantığını yeniden ürettikleri gibi aynı zamanda kapitalizme karşı eleştirel bir pozisyona da sahiptirler, ortaya çıkma potansiyeli olan sanat ve kültürdeki yeni anlamlar, yeni deneyim tarzları ve öznellikler özgürleşmiş kapitalizm sonrası bir geleceğin müjdecisi olabilirler (Heffernan, 2004: 263). Bu anlamda postmodernizmin ilerici bir yanı olduğunu kabul eden Jameson, postmodern toplumlarda "felaketin ve ilerlemenin bir aradalığı"na işaret eder (1984: 86). Bu alıntıdaki felaket, kültürel ekonominin toplumsal hayatın tüm alanlarında metalaşmaya ve şeyleşmeye neden olmasıdır, söz konusu geç kapitalist süreçler ütopyacı siyasetin önünü kesme ve alternatif hayat formlarını gerçekleştirme çabalarını caydırma etkisine sahiptir (Smart, 2005: 266). Postmodernizmin olumsuz yönlerini ortaya çıkarmaya çalışsa da Jameson modernizme özlem duymaz, zira tarih geri döndürülemez. Tıpkı Marx gibi, Jameson da daha özgürleştirici ve eşitlikçi bir geleceğin nüvelerinin mevcut toplumsal düzene içkin olduğunun farkındadır.

Jameson üzerine olan incelememizin son bölümünde düşünürün bilişsel haritalama (*cognitive mapping*) kavramsallaştırması bağlamında postmodern siyasetle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Bilişsel haritalama tartışmasına geçmeden önce postmodernizmin en önemli etkilerinden biri olan değişen zaman-mekân ilişkisinden söz etmek gerekir. Mekân, postmodern kültürel dinamikler sonucu merkezsizleşmiş ve parçalanmıştır. Bunun sonucunda, postmodernizmle birlikte toplumun düzenleyici prensibi zaman yerine mekân olmuş, bir başka ifade ile zaman mekânlaşmıştır. Bu durumun altında yatan ise geçmiş algısının ve telos anlayışının postmodern toplumlarda ortadan kalkmış olmasıdır (Smith, 2001: 223; Ritzer, 1997: 185). Dolayısıyla, özneler mekânsal bir yönelim bozukluğu ile karşı karşıya kalmışlardır, bu noktada Jameson sadece fiziksel değil aynı zamanda toplumsal bir yönelim bozukluğunu da kastetmektedir. Daha açık bir ifadeyle, postmodern toplumlarda yeni mekân, insanların bilişsel kapasitelerine meydan okuduğu için, özneler geç kapitalizmin merkezsiz iletişim ağları içinde kendilerini bireysel veya toplu olarak konumlandıramamaktadır, dolayısıyla postmodern mekân, öznelerin eylem ve mücadele kapasitelerini yok etmektedir (Best & Kellner, 1991: 188).

Sonuç olarak özneler enformasyon teknolojileriyle iyice hızlanan geç kapitalizmin hareketlilikleri karşısında kendilerini konuşlandıramadan kaybolmuşlardır. Öte yandan, tıpkı Jameson'ın postmodernizme yaklaşımındaki gibi, değişen zaman-mekân ilişkisi beraberinde fırsatlar da getirmektedir. Zamanın mekânsallaşması aynı zamanda yeni bilişsel haritalamanın oluşumu özelinde ütopyacı düşünüşe yeni imkânlar sunmaktadır. Jameson'a göre postmodernizm ile birlikte yeni bilişsel haritalara ihtiyaç duyulmaktadır, bunun için ise öncelikle geç kapitalizmin küresel sistemini bir bütün olarak görmek gerekmektedir. Bu yolla özneler kendi pozisyonlarını bütün içerisinde haritalayabilir ve sistemi dönüştürmek adına eyleme girişebilir (Ritzer, 1997: 185; Heffernan, 2004: 264). Bilişsel haritalama yapılınca özneler yeni kültürel ve sosyo-politik alanların sınırlarını görebilecek ve bu yolla radikal kültürel siyaset gibi politik stratejileri gerçekleştirebileceklerdir. Bununla birlikte, Jameson bilişsel haritalamanın postmodern toplumlarda sınıf bilincinin yeni şifresi olduğunu iddia etmektedir (Milner & Browitt, 2002: 188; Milner, 2003: 180; Delaney, 2005: 280).

Görüldüğü üzere, Jameson sınıf analizini terk etmemiştir ama postmodernizmin sunduğu şartlar altında mekân analizi yoluyla sınıf bilinci oluşum sürecini yeniden yapılandırmıştır. Sınıf bilincinin ana hatlarını belirleyecek olan bilişsel haritalar, postmodern toplumlarda radikal siyasi eylemin de zeminini oluşturacaktır, zira ancak bilişsel haritalama aracılığıyla küresel ölçekte sınıf ilişkilerinin izi sürülebilir ve ezilen gruplar eylem için harekete geçirilebilir (Ritzer, 1997: 186).

Bu bağlamda, Jameson, postmodern toplumlarda parçalanmış özneler temelinde, küçük sosyal grupların sadece kendi tikel menfaatleri adına yerel ve kısa vadeli çözümler öneren kimlik politikasına ve yeni toplumsal hareketlere dayanan siyasi eylemselliğe karşıdır, zira kimlik politikası ve yeni toplumsal hareketler geç kapitalizmin sömürü düzenini bir bütün olarak sorgulamaktan uzak olduğu için mevcut sistemi yeniden üretmekten öteye gidemez. Bunun yerine, Jameson farklı toplumsal grupların küresel düzeyde geç kapitalist sistem tarafından ezilme süreçlerindeki ortaklıktan yola çıkarak bir tür ittifak siyaseti (*alliance politics*) önerir (Best & Kellner, 1991: 191). Jameson tarafından kültürel siyaset olarak da adlandırılan bu siyaset anlayışı, düşünüre göre, postmodern toplumlarda başlıca mücadele alanını sağlamaktadır, özellikle postmodern estetik formlarının sunduğu özgürlükle özneler geç kapitalizmin

küresel sistemine direnme ve alternatif toplumsal düzenler önerebilme şansını yakalamaktadır.

KUTU 6. Fredric Jameson (1934-)

Cleveland'da doğan Jameson, Haverford College'ta lisans eğitimini aldıktan sonra bir süre Almanya'da kıta felsefesi üzerine öğrenim gördü. Daha sonrasında ABD'ye dönen Jameson Yale Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Amerikan akademyasının ampirisist ve formalist anglosakson anlayışına mesafeli olan Jameson, 1959 yılında Harvard Üniversitesi'nde akademik kariyerine başladı. Yeni Sol hareketi ve Küba Devrimi gibi gelişmelerle birlikte, Marksist Edebiyat Kuramı'na eğildi. Marksizmin sağladığı kuramsal araçlarla 1970'lerin başından itibaren kültürel eleştiri alanında çalışmalara imza atan Jameson, Batı Marksizminin ABD'de tanınmasını sağladı. Tarihselci bir yöntem ve Hegelci içkin eleştiri (immanent critique) kavramsallaştırması aracılığıyla kültürel ve edebi analizler kaleme alan Jameson, postmodernizmi de geç kapitalizmin başrol oynadığı tarihsel bütünlük içinde ele aldığı çözümlemeleriyle, söz konusu hususta teorik tartışmalarda çığır açan bir figür haline geldi (Milner, 2003: 177-178; Delaney, 2005: 279).

Sonuç olarak Jameson, Marksizm yoluyla postmodernizmi açıkladığı ve postmodernizm aracılığıyla Marksizmi zenginleştirdiği ölçüde, özelde postmodernite üzerine gelişen yazında genelde ise çağdaş sosyal bilimler literatüründe çok önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte, Marksizm ile postmodernizmin teorik birlikteliği Jameson'ın analizlerinin tutarlılığını ve inandırıcılığını olumsuz yönde etkilemektedir. Marksizm ile postmodernizm arasındaki kuramsal doku uyuşmazlıkları nedeniyle, Jameson'ın siyasal değişimi tetikleyecek eylem ve mücadele pratiklerine dair çözümlemeleri kâğıt üzerinde kalmaktan öteye gidememektedir (Best & Kellner, *1991: 192; Swingewood, 1998:* 170). Günümüz kapitalist toplumlarının oldukça karmaşık, ayrışmış ve hiyerarşik yapısını sadece kültür kategorisi altında incelemeye çalışması ve küre-

sel ölçekte geç kapitalizm içi ayrışmaları göz ardı ederek bütünlük kavramsallaştırması üzerinde ısrar etmesi ise Jameson'ın çözümlemelerinin indirgemeci olmakla eleştirilmesine yol açmaktadır.

Sonuç Yerine

Siyaset sosyolojisi literatürü bağlamında postmodernizmi açıklamaya çalıştığımız bu yazının başlıca iki amacı vardı: Postmodernitenin siyaset sosyolojisini tanıtmak ve başlıca figürler üzerinden postmodern siyaset sosyolojisinin teorik izlerini sürmek. Tartışmalı da olsa tarihsel bir dönem olarak postmoderniteyi diğer zaman dilimlerinden ayrımsayabilmemiz mümkün. 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren batılı toplumlarda görülen siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel değişimler ile teknolojinin geldiği son nokta, postmodernite adını koyduğumuz bu dönemin karakteristik özelliklerini taşımaktadır.

Söz konusu karakteristiklerden bazıları şöyle sıralanabilir: Refah devleti sonrası paracı sosyal politikalar bağlamında neoliberal yapılanmaya sahip devlet oluşumu, tüketim temelli post-Fordist üretim tarzı, toplumsal sınıf yapısının giderek girift bir hâl alması, sınırları belirsiz bir orta sınıfın her geçen gün daha fazla etkinlik kazanması, popüler kültür ile yüksek kültür arasındaki ayrımın bulanıklaşması, pop-art hareketi, 1968 olaylarının başarısızlıkla sonuçlanmasının entelektüelleri karamsarlığa itmesi, hem liberal-parlamenter hem de sosyalist rejimlerin demokratik özgürlüklerle sosyo-ekonomik haklara saygı göstermeden fütursuzca yaşamlarını sürdürmesi, kapitalizmin 'post-endüstriyel' olarak adlandırabileceğimiz sosyal formasyonlarda kendini yeniden üretip örgütleyebilmesi, özellikle bilgi teknolojileri alanında giderek ivme kazanan gelişmeler, kitle iletişim araçlarının da bu teknolojik gelişmelerden nasibini alarak karmaşıklaşarak yaygınlaşması ve bunun sonucunda kitlesel iletişimin enformasyonu merkeze alacak biçimde yeniden şekillenmesi.

Bu bağlamda siyaset sosyolojisinin odaklandığı devlet, sivil toplum, toplumsal hareketler, siyasal eylem, siyasal kültür gibi olgular, süreçler ve dinamikler kritik dönüşümler yaşadı. Çoğulculuk, seçkincilik veya Marksizm gibi klasik siyaset sosyolojisi yaklaşımları bahsi geçen değişimleri ve dönüşümleri açıklayabilme konusunda güçlük yaşarken postmodern toplumsal kuram siyaset sosyolojisi yazınında sahne almaya başladı. Her ne kadar başlarda postmodern çözümlemeler estetik, etik, epistemoloji gibi farklı alanlarda ortaya

atılmış olsa da yukarıda listelemeye çalıştığımız ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel değişimlerin ve dönüşümlerin tetiklediği yepyeni durumu siyaset sosyolojisinin kavramsal çerçevesini yeniden yorumlayarak anlamaya ve açıklamaya başladı.

Bununla birlikte, postmodern toplumsal kuramla birlikte meydana gelen siyaset sosyolojisinin inceleme nesnelerindeki ciddi yenilenmeye ek olarak kullanılan yöntemler ve yararlanılan metodolojik bakış açılarında da kritik değişimler gözlendi. Özellikle Aydınlanma düşüncesinden günümüze gelen bilimin, gerçekliği kavramamızda biricik anahtar olduğu ve ancak bilimsellik yoluyla evrensel bilginin üretilebileceği iddiaları, yukarıda değinilen karmaşık değişim ve dönüşüm süreçlerini öngörme, anlama ve açıklama konusunda yetersiz kalmaya başladı. Siyaset sosyolojisi disiplininde de başvurulan araştırma teknikleri, yöntemler ve genel olarak epistemolojik varsayımlar 20. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte sorgulanmaya ve yeniden yorumlanmaya başlandı. Bu noktada, postmodern sosyal kuramın anahtar argümanlarından bazıları, gerçekliğin olumsal bir biçimde her an yeniden inşa edilmekte olduğu, bireyin de aynı şekilde bilgi teknolojileri dolayımıyla iktidar tarafından kurulduğu ve bu nedenlerden ötürü gerçekliğin bilgisinin evrensel bir biçimde üretilmesinin imkânsızlığı olarak sıralanabilir.

Bu bağlamda, postmodern sosyal kuramının ışığı altında siyaset sosyolojisi, gerçekliği olabildiğince kesin bir biçimde kavramsallaştırmak yerine, gerçekliği kavramsallaştırma yollarımızı sorgular; insanlık tarihinin dönemsel doğasını belirlemek yerine söz konusu dönemselleştirme iddialarını sorunsallaştırır (Owen, 2001: 81). Anlaşılacağı üzere, postmodern sosyal kuramın siyaset sosyolojisi yazınına en önemli katkılarından bazıları: Hem incelenen nesne hem de yöntem bağlamında çokluk (ve çeşitlilik) hâli, şu ana kadar bilimsellik adına söylenen her iddiaya, belli başlı düşünme türlerine yöneltilen derin şüphe, büyük anlatılar yerine mikro ölçekli kuramsallaştırma çabası, bütünlük, belirlenim ve kesinlik yerine parçalanma, belirsizlik ve olumsallığın tercih edilmesi, anlamın doğal olarak değil iktidar ilişkileri dolayımıyla oluşturulması savı ve dolayısıyla gerçeklik algısının fiziksellikten sıyrılıp toplumsal biçimde inşa edilmiş imajların dayanak olarak alınması iddiası. Dolayısıyla, modern düşüncenin unsurlarının tahakküm ilişkileri sonucu dayatıldığı tezini savunan postmodern sosyal kuram diğer disiplinlerde olduğu gibi siyaset sosyolojisi bağlamında da siyasal ajan olarak alınan bireyi "doğal", "zorunlu"

veya "gerekli" olandan özgürleştirme arayışındadır (Owen, 2001: 80). Birey ancak bu yolla, tahakküm ilişkilerinin farkına varıp kendisine dayatılandan farklı biçimlerde düşünebilme yeteneğine kavuşur.

Postmodern sosyal kuramın siyaset sosyolojisi disiplini bağlamında ana hatlarını özetledikten sonra yazımızın son bölümünde ise, söz konusu teorik pozisyonun eleştirel bir analizini sunmaya çalışacağız. Bu bağlamda, görüşlerinden yararlanacağımız başlıca düşünür David Harvey (bkz. Kutu 7) olacak. Marksist terminoloji aracılığıyla postmoderniteyi incelemeye çalışan Harvey'in siyasal iktisat kökenli derin çözümlemeleri sayesinde postmodernliği bir bütün olarak sorgulama fırsatı bulabileceğiz.

Harvey, birçok postmodern teorisyenin Aydınlanma projesinin terk edilmesi gerektiğine dair kanısını reddetmekte ve modern toplumların sistematik olarak çalışılabilir ve anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir (Haralambos ve Holborn, 1995: 914). Bu anlamda, Harvey'in modernist paradigmanın içinden fikir ürettiği iddia edilebilir. Her ne kadar araştırma nesnesi postmodernite de olsa, Harvey postmodernizmi modernizmin sunduğu yöntemsel imkânlarla ele almaya çalışmaktadır.

Harvey, postmodernizm ile modernizmin birbirinden nasıl farklılaştığı sorunsalıyla yüzleştiğinde buna oldukça radikal bir yanıt verir. Ona göre, postmodernlik ile modernlik arasında sanılanın aksine önemli düzeyde bir ayrım yoktur. Postmodernlik terimi, temel olarak Batı toplumlarında açığa çıkan yeni kültürel formları ve hareketleri içermektedir. Ancak bu durum, siyasal, toplumsal ve ekonomik düzenlerde bir paradigma değişimi yaşandığı anlamına gelmemektedir (Huyssens, 1984 akt. Harvey, 1997: 754; Berberoglu, 2005: 177).

Harvey postmodernite ile modernite arasındaki en önemli ortak noktanın iki dönemde de kapitalist üretim tarzının hâkim oluşu olduğunu iddia eder. Bu nedenle Harvey (1997), postmodern çağın birçok yönünün tamamıyla yeni olmadığını vurgulamaktadır. Kapitalizm tarihi boyunca çelişkili eğilimler içermiştir. Bu anlamda, modernite ile postmodernite aynı madalyonun iki yüzüne benzetilebilir. Aralarındaki en önemli fark ise, iki dönemde gerçekleşen kapitalizmin çelişkili genişleme süreçleri arasındaki ayrımdan ibarettir.

Harvey'in postmodern sosyal kurama getirdiği en önemli eleştirilerden biri, söz konusu yaklaşımın kabullenimci eğilimidir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa, postmodern toplumsal teori, postmodernitenin dinamiklerini

bir bütün olarak kabul eder görünmekle birlikte modern dünyanın zorluklarının üstesinden gelme yolları önermekten çok onun problemleriyle ilgilenmektedir (Smelser, 1994: 321). Bu nedenle, "Postmodernizmin retoriği tehlikelidir *çünkü ekonomi politiğin ve küresel iktidar koşullarının gerçekliğiyle yüz* yüze gelmekten kaçınır." (Harvey, 1997: 138).

Harvey (1997: 199), kapitalist üretim tarzının, postmodern çağda da kaybolmayan üç özelliğini şu şekilde sıralamaktadır: İlk olarak kapitalizm ekonomik büyümeye dayanmaktadır; ikinci olarak gerçek değerlerdeki artış, emeğin üretim sürecinde sömürülmesine dayanmaktadır ve son olarak kapitalizm, teknolojik ve örgütsel anlamda zorunlu olarak dinamiktir.

Harvey'in postmoderniteyi çözümlerken ortaya attığı en önemli kavramsallaştırmalardan biri "zaman-mekân sıkışması"dır (*time-space compression*). Düşünür, bu kavram aracılığıyla postmodern dönemde bireylerin gündelik deneyimlerinden yola çıkarak küresel ölçekte kapitalist sistemin çelişkili yapısına rağmen yaşadığı her krizi nasıl kendini yeniden üreterek atlattığını anlamaya çalışır.

> Mekân, telekomünikasyonun yarattığı bir "küresel köy"e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir "uzay gemisi dünya"ya doğru küçüldükçe ve zaman ufkumuz, sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça, mekânsal ve zamansal dünyalarımızın sıkışması duygusunun hâkimiyetiyle başa çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız (Harvey, 1997: 270).

Daha açık bir biçimde ifade edilecek olursa, kapitalizm kendi kriz dönemlerinin, zaman ve mekânın yeniden örgütlenmesi yoluyla üstesinden gelebilmekte ve böylece yeni bir birikim döneminin temellerini kurmuş olmaktadır.

Harvey'in çözümlemesinde, postmodernizmin kökleri, özellikle 1973'teki küresel krizden kaynaklanan gelişmelerle birlikte değişen zaman-mekân deneyimlerine dayanmaktadır.[10] Harvey (1993: 58), dünya olaylarının zaman ve mekânında kayma meydana gelmesi ve insanların dünyaya ilişkin konumlarının değişmesi nedeniyle kimliğimizi yeniden kurma arayışı içinde olduğumuzu vurgulamaktadır. Bu bağlamda postmodernizmi eleştirirken, Harvey şu noktaların altını çizmektedir: Dar anlamda girişimcilikle ve parasal değerlerle bu kadar sıkı fıkı olması; kültürel üretimin, borsanın bir şubesinden

---

[10] Klasik Marksist anlayışın altyapıyı ön plana çıkaran eğiliminin sadık bir takipçisi olan Harvey'e göre, ekonomik altyapıdaki gelişmeler üstyapıyı belirler.

başka bir şey değilmişçesine, geçici olan şeylere bu denli sıkı sıkıya bağlanması; sanki gerçek tarihin ve coğrafyanın, çoğu kez en ağır şartlar altında yaşanan ve yitirilen hayatların mücadelesi değil de, süpermarket raflarındaki metaforlarmışçasına, tarih ve coğrafyayı birkaç fikir ve görüntü uğruna talan etmesi (Harvey, 1993: 58).

KUTU 7. David Harvey (1935-)

St. John's College Cambridge'de coğrafya eğitimi alan Harvey, doktorasını yine aynı alanda 1961 yılında tamamladı. Kariyerinin erken döneminde (1960'lı yılların ortalarında) bilim felsefesine eğilen ve pozitivist metodolojiyi takip eden Harvey, coğrafya disiplininin gelişimi adına bu alanda büyük katkılar sağladı. 1970'lerin başından itibaren sosyal adaletsizlik ve kapitalist sistemin doğası gibi konularla ilgilenmeye başladı ve yeni yeni ortaya çıkan Marksist Coğrafya alanında yer aldı. Bu bağlamda, Coğrafya disiplini içinde geleneksel yaklaşıma karşı çıkan Harvey kapitalizmin kendini yeniden üretirken ve eşitsiz bir şekilde büyürken mekânı nasıl kullandığına dair analizlerine derinlik kazandırma yoluna gitti. Postmodernizmi yine kapitalist sistem üzerinden okuyan Harvey, söz konusu akımı materyalist biçimde sorgulayarak, bu alanda birçok tartışmayı alevlendirdi. Günümüz kapitalizminin geldiği noktayı tarihsel ve diyalektik materyalist yöntemle çözümlediği eserlerine 1990'lı ve 2000'li yıllarda da devam etti. Harvey'in kapitalizm analizi çağdaş toplumları açıklama ve sorgulama hususunda sosyal bilimler yazınında merkezî bir yer tutmaya devam etmektedir.

Ayrıca Harvey (1993: 58), en olumsuz anlamda postmodernizmin, kaybedilen zaman-mekân anlayışının yerine "sahte ve taklitçi bir zaman-mekân anlayışı" koymaya çabaladığını belirtmektedir. Kültür mirasıyla alay ettiğini ve yitirilen geçmişe vurgu yaparak nostaljiyi pazarladığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra postmodernizm, oldukça dar kapsamlı bir yerellik politikasına saplanmıştır. En önemlisi eklektizmi, kültürel, politik ve toplumsal farklılıkların uzlaştırılması çabalarıyla karıştırmış olmasıdır. Öte yandan Harvey, post-

modern çağda eleştirel düşünceyi oluşturmanın ve eylemselliğe dönüştürmenin imkânsızlığından dem vuran postmodern teorisyenleri reddeder. Ona göre, günümüz kapitalist sisteminde bireyler kendilerini konumlandırmada zorlansalar da küresel ölçekli direniş alanları ve eleştirel hareketlilikler etkinliklerini arttırarak sürdürmektedir. Harvey, "ırkçılığa, apartheid'e, dünya çapında açlığa, eşitsiz coğrafi gelişmeye karşı mücadelede" ve giderek önemli hâle gelmeye başlayan çevrecilik alanında ve diğer çeşitli toplumsal hareketlerde yeni enternasyonalizmin (uluslararasıcılık) işaretlerinin yaygın olarak görüldüğünü iddia etmektedir (1997: 392).

Harvey'in ve diğer eleştirmenlerin postmodern sosyal kurama yönelttikleri eleştirilerin asla yadsınamayacak birçok tarafı vardır. Öte yandan postmodernlik fikrinin ve postmodern sosyal kuramın inceleme nesnesi ve yöntem çeşitliliği gibi katkılarına ek olarak ana akım yaklaşımları temelden sorgulama eğilimi ve görüneni olduğu gibi almak yerine toplumsal olguların tarihsel olarak nasıl inşa edildikleri vurgusu önemlidir. Ayrıca iktidarın sosyal yaşama hangi yollarla nüfuz ettiği sorunsalı ve günümüz toplumsal ilişkilerinin karmaşıklığını ve çağdaş toplumlarda giderek yaygınlaşan mikro ölçekli siyasal süreçleri kavrayabilmek ve açıklayabilmek adına sağladığı kavramsal enstrümanlar gibi konularda, postmodern sosyal kuramın siyaset sosyolojisi bağlamında öneminin altını çizme zorunluluğu bulunmaktadır.

Tartışma Soruları

1) Modernizm ile postmodernizm arasında nasıl bir ilişki vardır? Postmodernizmi modernizmden ayıran etmenler nelerdir?
2) Tüm büyük anlatıların terk edilmesini salık veren postmodern sosyal kuram, reddettiği bütünlükçü modernist düşünceyle paralel biçimde bir üst anlatı olarak düşünülebilir mi?
3) Lyotard, Baudrillard ve Jameson özelinde postmodern düşünürler eleştirelliklerini ne ölçüde Marx'a borçludur?
4) Postmodernizm ile geç kapitalizm arasındaki ilişkisellik nasıldır?
5) Postmodern sosyal kuramın geliştirdiği analizler yeni bir siyaset sosyolojisinin ortaya çıkmasına olanak tanıyabilecek düzeyde midir? Öyleyse, söz konusu yeni siyaset sosyolojisinin postmodernizmden esinlenebileceği ayırt edici özellikleri neler olabilir?

Okuma Önerileri

Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.

Stuart Sim (der.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.

Kaynakça

Allan, K. (2006) *Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social Worlds*, Thousand Oaks, Londra & Yeni Delhi: Pine Forge.

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos Press.

Baudrillard, J. (1983) *Simulations*, New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1988a) "The System of Objects", Poster, M. (der.) *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press, s. 10-28.

Baudrillard, J. (1988b) "Consumer Society", Poster, M. (der.) *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press, s. 29-56.

Baudrillard, J. (1991) *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Berberoglu, B. (2005) *An Introduction to Classical and Contemporary Social Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Bertens, H. (2002) "Jean-François Lyotard", Bertens, H. & Natoli, J. (der.) *Postmodernism: The Key Figures*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 244-248.

Best, S & Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Londra: Macmillan.

Bevir, M., Hargis, J. & Rushing, S. (2007) "Introduction: Histories of Postmodernism", Bevir, M., Hargis, J. & Rushing, S. (der.) *Histories of Postmodernism*, Londra & New York: Routledge, s. 1-24.

Butler, R. (2003) "Jean Baudrillard", Elliott, A. & Ray, L. (der.) *Key Contemporary Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 32-37.

Delaney, T. (2005) *Contemporary Social Theory: Investigation and Application*, New Jersey: Pearson.

Ellis, R. D., Fischer, N. & Sauer, J. B. (2006) *Foundations of Civic Engagement: Rethinking Social and Political Philosophy*, Lanham: University Press of America.

Featherstone, M. (1989) "Postmodernism, Cultural Change, and Social Practice", Kellner, D. (der.) *Postmodernism, Jameson, Critique*, Washington D.C.: Maisonneuve Press, s. 117-138.

Gane, M. (1991) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, Londra & New York: Routledge.

Genosko, G. (1994) *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, Londra & New York: Routledge.

Han, S. (2010) "Postmodern Social Theory", Elliott, A. (der.) *The Routledge Companion to Social Theory*, Londra & New York: Routledge, s. 117-134.

Haralambos, M. & Holborn, M. (1995) *Sociology: Themes and Perspectives*, Londra: Harper Collins.

Harvey, D. (1993) "Postmodernizme Bir Bakış", *Birikim*, Sayı: 49, s. 55-59.

Harvey, D. (1997) *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hassan, I. (1985) "The Culture of Postmodernism", *Theory, Culture and Society*, Cilt 2, Sayı 3, s. 119-132.

Heffernan, N. (2004) "Fredric Jameson", Simons, J. (der.) *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 252-268.

Hegarty, P. (2004) "Jean Baudrillard", Simons, J. (der.) *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 201-217.

Heidegger, M. (1977) "The Question Concerning Technology", Krell, D. F. (der.) *Basic Writings*, San Francisco: Harper & Row, s. 283-318.

Heidegger, M. (2002) *The Essence of Human Freedom*, Londra & New York: Continuum.

Homer, S. (2002) "Fredric Jameson", Bertens, H. & Natoli, J. (der.) *Postmodernism: The Key Figures*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 180-188.

Huyssens, A. (1984) "Mapping The Postmodern", *New German Critique*, Cilt 33, s. 5-52.

Jameson, F. (1983) "Postmodernism and Consumer Society", Foster, H. (der.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, PortTownsend: Bay Press, s. 111-125.

Jameson, F. (1984) "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, Cilt 146, s. 53-93.

Kellner, D. (2000) "Jean Baudrillard", Ritzer, G. (der.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 731-753.

Kellner, D. (2002) "Jean Baudrillard", Bertens, H. & Natoli, J. (der.) *Postmodernism: The Key Figures*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 50-55.

Lechte, J. (1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, Londra & New York: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1988a) "An Interview", *Theory, Culture & Society*, Cilt 5, s. 277-309.

Lyotard, J.-F. (1988b) *Perigrinations*, New York: Columbia University Press.

Lyotard, J.-F. (1992) *The Postmodern Explained to Children*, Londra: Turnaround.

Mandel, E. (1975) *Late Capitalism*, Londra: New Left Books.

McRobbie, A. (2005) *The Uses of Cultural Studies: A Textbook*, Londra, Thousand Oaks & Yeni Delhi: SAGE Publications.

Milner, A. & Browitt, J. (2002) *Contemporary Cultural Theory: An Introduction*, Londra & New York: Routledge.

Milner, A. (2003) "Fredric Jameson", Elliott, A. & Ray, L. (der.) *Key Contemporary Social Theorists*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 177-182.

Nash, K. (2000) *Contemporary Political Sociology*, Malden & Oxford: Blackwell.

Orkunoğlu, Y. (2007) *Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü*, İstanbul: Ceylan Yayınları.

Owen, D. (2001) "Postmodern Political Sociology", Nash, K. & Scott, A. (der.) *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 71-81.

Öker, Z. (2005) "Kurgusal Dünyanın Gölgesinde Bir Unutkan: Jean Baudrillard", Rigel, N., Batuş, G., Yücedoğan, G. & Çoban, B. (haz.) *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık*, İstanbul: Su Yayınevi, s. 193-260.

Peters, M. A. (2001) *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Ritzer, G. (1997) *Postmodern Social Theory*, Londra & New York: McGraw-Hill.

Ritzer, G. & Goodman, D. J. (2004) *Modern Sociological Theory*, Londra & New York: McGraw-Hill.

Sarup, M. (2004) *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Sim, S. (der.) (2005) *The Routledge Companion to Postmodernism*, Londra & New York: Routledge.

Smart, B. (1996) "Postmodern Social Theory", Turner, B. S. (der.) *The Blackwell Companion to Social Theory*, Malden & Oxford: Blackwell, s. 396-428.

Smart, B. (2005) "Modernity and Postmodernity: Part I", Harrington, A. (der.) *Modern Social Theory: An Introduction*, Oxford & New York: Oxford University Press, s. 252-272.

Smelser, N. J. (1994) *Sociology*, Malden & Oxford: Blackwell.

Smith, P. (2001) *Cultural Theory: An Introduction*, Malden & Oxford: Blackwell.

Swingewood, A. (1998) *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, Londra: Macmillan.

Şaylan, G. (2009) *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

Tormey, S. & Townshend, J. (2006) *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, Londra, Thousand Oaks & Yeni Delhi: SAGE Publications.

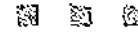
Tormey, S. (2004) "Jean-François Lyotard", Simons, J. (der.) *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 152-167.

Wingenbach, E. (2006) "Martin Heidegger", Carver, T. & Martin, J. (der.) *Palgrave Advances in Continental Political Thought*, New York: Palgrave Macmillan, s. 91-105.

Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, Malden & Oxford: Blackwell.

Zima, P. V. (2010) *Modern/Postmodern: Society, Philosophy, Literature*, Londra & New York: Continuum.

VII
POSTYAPISALCILIK: SONUN BAŞLANGICI (MI?)



MEHMET GÖKHAN UZUNER - BERKAY AYHAN

Giriş

Siyaset sosyolojisinin incelediği başlıca konulardan biri, siyasal kurumlar ile toplumsal dinamikler arasındaki karmaşık ilişkiselliği gözler önüne sermektir. Söz konusu kurumların ve dinamiklerin nasıl oluştuğu ve birbirlerini nasıl etkilediği ise siyaset sosyolojisinin en önemli kuramsal meselelerinden birini oluşturmaktadır. Modern anlamda sosyal bilimlerin üzerinde durduğu özne-yapı ikiliği de siyasal kurumlar ile toplumsal dinamikler arasındaki etkileşimin teorik olarak hiç de uzağında olmayan bir sorunsaldır. Sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinleri başta olmak üzere, modern sosyal bilimlerin birçok dalı son iki yüzyıl boyunca farklı biçimlerde de olsa bu problemle yüzleşmiş ve çeşitli cevaplar arayışına girişmiştir. Bu bağlamda, girişilen bu kuramsal uğraşın son ürünü postyapısalcılıktır. Günümüz toplumlarında siyasal kurumsallaşma süreçleri ile toplumsal etkenler arasındaki karşılıklı belirleyicilik karakteri olan ilişkiselliğin tüm karmaşıklığını kucaklayarak açıklama girişimi olması bakımından postyapısalcılık, çağdaş siyaset sosyolojisi bağlamında özel bir konuma sahiptir. Bu bölümde postyapısalcılığı siyaset sosyolojisi disiplininin ana sorunsalları bağlamında ele alacağız.

Bazı temel kavramları postyapısalcı pozisyonun dolayımıyla inceleyip konuya kuramsal bir giriş yaptıktan sonra, postyapısalcılığın selefi olan yapısalcılıkla ilişkisini vurgulayarak postyapısalcı anlayışın düşünsel kaynaklarına odaklanacağız. Sonrasında postyapısalcılığı tarihsel bağlamında irdeleyip, bu görüşün siyaset sosyolojisi yazınına kazandırdığı kuramsal katkılara imza atan figürlerden Michel Foucault ve Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe bağlamında söz konusu pozisyonun siyaset sosyolojisi çerçevesinde detaylı bir analizine girişeceğiz.

Çözümlememize postyapısalcılığın nevi şahsına münhasır özelliklerini betimleyerek başlamakta fayda var. David Howarth'ın da belirttiği gibi, postyapısalcılık sosyal yapı, insan öznelliği ve iktidar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir yaklaşım olarak içkinlik-aşkınlık ve mekân-zaman ikiliklerine ek olarak siyasal kimliklerin oluşumu ile parçalanması, ideoloji, temsiliyet vb. problemleri ele alır (2013: 6-7). Listelenen sorunsalları açıklarken batı felsefe geleneğine toptan bir eleştiri getiren postyapısalcılık[1] özellikle ilişkisellik, fark, heterojenlik, olumsallık (*contingency*) ve tarihsellik kavramları üzerinde durur. Daha ayrıntılı bir şekilde ifade edilecek olursa, postyapısalcılığın başvurduğu temel kuramsal strateji şöyle açıklanabilir: Sosyal görüngüleri ve ilişkileri doğalmış gibi alıp şeyleştirirken söz konusu görüngülerin ve ilişkilerin politik orijinlerini ve sosyal yansımalarını göz ardı eden yaklaşımları reddeder. Böylesi bir eleştirellikten hareketle postyapısalcılık; kavramları, söylemleri, kurumları ve toplumsal hiyerarşileri ebedî ve sabit olgular olarak değil, tam tersine tarihsel ve sosyal olarak inşa edilen oluşumlar olarak ele alır (Howarth, 2013: 60-61).

Eş deyişle, postyapısalcılığa göre, toplumsal ve tarihsel oluşumlar doğa üzerine temellenmemiştir, sosyal gerçekliğin dolaysız yansıtıcıları değildir, aksine bu oluşumlar olası durağan özü veya saf formasyonları her koşulda bozacak katışıklık ve farklılık ile iç içedir. Dolayısıyla, postyapısalcılar evrenselliği reddedip zamansal ve mekânsal tikelliklerle olumsallık üzerine temellenen ve özsel olmayan özlerle ilgilenir. Postyapısalcı yaklaşımın üzerinde

---

[1] Postyapısalcılık, Batı düşüncesinde Antik Yunan'dan beri referans noktası olarak alınan ve 20. yüzyıla kadar çok da derinlemesine sorgulanmayan çeşitli varsayımlara dayanan birçok kavramsallaştırmayı kökten eleştirip yeniden tanımlama uğraşına girişmiştir. Bu bağlamda, postyapısalcılar ahlaki açıdan "saflık" varsayımlarını, ırk, cinsiyet gibi konulardaki "öz" varsayımlarını, sanat ve siyaset alanlarındaki "değer" varsayımlarını ve hukuk ile felsefe disiplinlerindeki "doğruluk" varsayımlarını alaşağı etmiştir (Williams, 2005: 4).

durduğu bir diğer husus ise toplumsal ve siyasal yapıların değişmez ve doğal bir karaktere sahip olduğu iddiasındaki geleneksel görüşlerin söz konusu hiyerarşik oluşumların sonucunda ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu bağlamda Howarth'ın da vurguladığı gibi, postyapısalcılar çokluğun, farklılığın, çoğullaşmanın üstünde dururken, siyasal ve sosyal görüngülerin yepyeni biçimlerde ilişki içine girmekte olduğunu salık verirler; buna ek olarak, evrensel değerler ile belirli durumlar ve bağlamlar arasındaki karmaşık etkileşimin siyasal sonuçlarıyla ilgilenirler (2013: 83-84). Genel itibarıyla, postyapısalcılık siyasal ve toplumsal faktörlerin karakterlerini doğallıklarından sıyırıp genelgeçermiş gibi algılanan özlerinin aslında tarihsellik bağlamında nasıl da olumsal olarak inşa edildiği savunusundadır.

Postyapısalcılığı tanıtma amaçlı analizimize daha da derinlik katmak için söz konusu yaklaşımın kuramsal öncülüyle, yani yapısalcılıkla, ilişkisini irdelemek yerinde olacaktır. Önekinden de anlaşılacağı üzere postyapısalcılık tarihsel olarak yapısalcılığın ardılı olan bir düşünce akımıdır. Bununla birlikte, yapısalcılık ile postyapısalcılığı yalnızca zamansal bir farklılaşma ile açıklamak oldukça yanıltıcıdır. Tam tersine, postyapısalcılık, yapısalcılığın oluşturduğu teorik temellere dayanmakla birlikte, birçok noktada yapısalcı kavramsallaştırmaları radikalleştirmiştir (Ritzer, 1997: 32-33; Orkunoğlu, 2007: 97; Howarth, 2013: 10; Gutting, 2001: 250; Chaffee, 2010: 79). Bu nedenle, postyapısalcılığı ne dört başı mamur bir yapısalcılık reddiyesi, ne de yapısalcılığın yarım bıraktığı toplum analizinin tamamlayıcısı olarak görmek doğru olacaktır. Her ne kadar yapısalcı teorik altyapı ile donanmış olsa da postyapısalcılığın en önemli çıkış noktalarından biri yapısalcılığı kuramsal bir eleştiri süzgecinden geçirmektir. Öncelikle postyapısalcılığın yapısalcılıktan miras aldığı kavramsal temellerden söz etmek gerekirse, iki yaklaşım da kendi kendine yeten, özgür iradeli ve bilinçli modern özne modelini reddetmektedir. Ayrıca bütünlüklerin ilişkisel karakteri, göstergenin keyfî doğası, farklılık kavramının merkezîliği, dilin insanı ve toplumu anlamada başlıca enstrüman olarak görülmesi iki görüşü birbirine yaklaştıran ortak noktalar olarak görülebilir (Giddens, 1987: 81; Kearney, 1994: 510; Mann, 2008: 233).

Öte yandan, postyapısalcılığın yapısalcı öncüllerine getirdiği "içeriden" ve derinden eleştiriler, postyapısalcılığın kendine özgü pozisyonunu ayrımsayabilmemiz açısından daha büyük önem arz etmektedir. Postyapısalcılık, gerçekliğin altında yatan görece statik ilişkiselliğe ve evrensel bir işleyiş tarzına

sahip yapı fikrini kabul etmez. Bu bağlamda, ne dilin ne de toplumun sistematik bir şekilde açıklanabileceğini savunur. Bunun sonucu olarak, postyapısalcılar yapısalcılığın nesnel bilgi üretiminin imkânına dayanan modern bilimsellik anlayışına saldırır. Postyapısalcılığa göre, anlamın oluşumu çeşitli olasılıklara eşit düzeyde açıktır. Bu nedenle, derinden işleyen yapılar ve gerçeklikteki yansımaları arasında ciddi kopukluklar vardır. Dolayısıyla yapısalcılığa oranla daha kaotik ama bir o kadar da kapsayıcı bir yapı anlayışına sahip postyapısalcılığa göre, tıpkı dilin kendi içinde kapalı bir sistem değil açık ve oynak bir formasyona sahip olması gibi, söz konusu yapıların da belirli sınırları yoktur (Orkunoğlu, 2007: 97-98; Joas & Knöbl, 2009: 364; Inglis & Thorpe, 2012: 176-177; Mann, 2008, 233; Callinicos, 2001: 119). Bu bağlamda, yapısalcı yönteme ve açıklama modellerine karşı koyan postyapısalcılık, yöntem konusunda da karmaşık hatta bazı durumlarda tutarsız bir yol izlemeyi yeğler. Yapısalcılığın gerçekliği mutlak bir biçimde açıklama iddiasını ütopik bulan postyapısalcı düşünürlere göre, gerçeklik belli başlı belirlenimci mekanizmalarla oluşmak yerine, çoğul olanaklar ve çeşitlilikler dolayımıyla olumsal bir şekilde karşımıza çıkar ve tam da bu nedenle, gerçekliğin bilgisinin nesnel olarak elde edilmesi imkânsızdır (Saygın, 2010: 31).

Postyapısalcılığın yapısalcılıkla ilişkisini kısaca irdeledikten sonra birkaç kritik kavramsallaştırma bağlamında postyapısalcılığı genel itibarıyla betimleme girişimimizi tamamlamak yerinde olacaktır. Öncelikle ele alınması gereken kavram "yapı"dır, zira postyapısalcılığın en ayırt edici özelliklerinden biri bu kavrama atfettiği yeni karakteristiklerdir. Postyapısalcı anlayışa göre, her toplumsal formasyon içerdiklerinin yanı sıra belirli unsurları siyasal sınırları aracılığıyla dışlar. Bundan dolayı, belli sınırlılıkları vardır. Daha da önemlisi, toplumsal formasyonlar kendilerini içerdikleri değil, dışladıkları üzerinden tanımlar, zira söz konusu toplumsal formasyonlar kapsamadıklarından farklılaşabildiği ölçüde anlamlıdır (*constitutive outside*).[2] Dolayısıyla, postyapısalcılığa göre kapalı, tamamlanmış, kendi kendine yeten (*selfcontained*) ve bağımsız bir sistemden veya yapıdan bahsetmek olanaksızdır. Tam tersine, toplumsal yapılar sonlu, tamamlanmamış ve eşitsizdir (Howarth, 2013: 10-11, 271; Newman, 2007: 34). Bu nedenle, postyapısalcılıkta yapılar gerçekliğin çoğul

---

[2] Daha da genişletecek olursak, herhangi bir bilgi veya ahlaki değer, sınırlarından bağımsız olarak açıklanamaz (Williams, 2005: 2). Bu bağlamda, sınırlar öze karşıt olarak tanımlanmaz, sınırın kendisi olumludur ve üretkendir çünkü söz konusu sınırlar, anlamın içini dolduran farklılıkların var olma zeminini hazırlar.

olasılıklarından sadece bazılarının siyasal süreçler sonunda vücut bulmuş hâli olarak incelenir.

Tıpkı *yapı kavramsallaştırmasında* olduğu gibi, postyapısalcılar temsiliyet ilişkilerinin de sanıldığı gibi sorunsuz olmadığı görüşündedir. Dilin doğayı bir ayna gibi doğrudan ve mükemmel bir biçimde yansıttığına ve tasvir ettiğine dair modern inancı reddeden postyapısalcılığa göre, herhangi bir temsiliyet içerik kaybı olmadan gerçekleşemez. Bu noktada, gerçekliğin olumsal oluş sürecine vurgu yapan postyapısalcı yaklaşım, temsiliyet ilişkisi ile gerçekliğin sonsuz çokluktaki olanağının temsil edilmesinin mümkün olmadığı savındadır. Ek olarak klasik anlayıştaki temsiliyet sürecinin baş aktörü olan ve gerçekliği dil yoluyla doğrudan bilen nesnel gözlemciye olan sarsılmaz inanç, postyapısalcılar tarafından şiddetle eleştirilir. Zira gerçeklik temsil edilirken içeriğinde herhangi bir bozulma veya eksilme olmaması imkânsızdır. Bu noktada, postyapısalcılığın dil anlayışı devreye girer. Daha önce de belirtiliği üzere, dil kuramındaki hâkim eğilimin aksine, dil gerçekliğin dolaysız ve mükemmel bir yansıtıcısı değildir. Tam tersine, her bir kelime ya da simge farklı anlamlar yüklenebilir (Mann, 2008: 238). Benzer bir durum siyasal temsiliyet için de geçerlidir. *İktidarın hiçbir zaman tarafsız olmaması* nedeniyle, herhangi bir siyasi zümrenin veya kurumun kendisini destekleyenlerin ya da toplumun tamamının çıkarlarını temsil etmesi, en hafif tabirle, safdillik olacaktır (Arıcan, 2010, 183-184; May, 2000, 23-24, 154).

Bu noktada, postyapısalcılığın siyaset sosyolojisi yazınına yaptığı belki de en kritik katkıya değinmek yerinde olacaktır: iktidar analizi. İster eleştirel ister ana akım yaklaşımlar olsun iktidar tek taraflı, merkezi olan, genelde tahakkümü tetikleyen, siyasal-toplumsal kurumlar dolayımıyla işlerlik kazanan bir olgu olarak açıklanagelmiştir. Bununla birlikte, postyapısalcılık söz konusu klasik iktidar tanımını tümden reddeder. İktidar, gündelik yaşama nüfuz eden, üretken, pozitif ve bireylere hissettirmeden sosyal ilişkilere sinen bir karaktere sahiptir. Ek olarak, iktidar siyasal sınırları belirleyerek hangi toplumsal öğelerin kapsanıp hangilerinin dışlanacağını belirler, bu yüzden toplumsal ilişkilerin ve pratiklerin başlıca oluşturucusu iktidardan başkası değildir. İktidarın bir diğer özelliği ise söz konusu toplumsal ilişkilerin olumsallığını gizlemesi ve *tahakküm süreçlerini doğalmış gibi gösterebilmesidir (Peters, 2001:* 13-14; Howarth, 2013: 274). Bununla birlikte, postyapısalcı düşünce ile merkezsizleşen iktidar, tahakkümü olduğu kadar direnişi de üretir. Bu nedenle

geleneksel anlayışta olduğu gibi iktidarı baskıcılığa indirgemek yanlış olacaktır. İktidar baskı mevzilerini olduğu kadar direnç odaklarını ve öznel pozisyonları da üretir ve böylesi bir iktidar analizine dayanan postyapısalcılığın siyaset anlayışı "mikro-siyaset" özelinde temellenir (Arıcan, 2010: 181). Siyaset toplumun tamamını tanzim eden ve makro düzeyde yapılanan bir süreçler birliği olarak değil, mikro ölçekte gündelik yaşamı belirleyen ve toplumsal ilişkileri oluşturan bir olgu olarak ele alınır.

İktidar ve siyaset anlayışında olduğu gibi postyapısalcılık toplumsal ajan ve genel olarak özne konusunda da dinamik bir açıklamaya başvurur. Hatta bu bağlamda özgün bakış açısının altını çizmek istercesine özne veya sosyal ajan kavramları yerine "siyasal kimlik" (veya özne pozisyonu) tabirini kullanmayı tercih eder. Siyasal kimlikler verili ve başlangıçtan beri var olan olgular değildir, tam tersine siyasal kapsama ve dışlama pratikleri sonucunda oluşurlar. Dolayısıyla kimliğin inşa süreci iktidar dolayımıyla gerçekleşir. Sonuç olarak siyasal kimlikler kırılgan, çoğul ve tamamlanmamıştır (Howarth, 2013: 271-272). Tıpkı direniş odaklarının eş zamanlı çoğulluğu gibi, bir bireye ait siyasal kimlikler de aynı anda çeşitlilik gösterebilir. Örneğin, herhangi bir birey, toplumsal cinsiyet meselesi üzerine bir hak mücadelesine girişmişken aynı zamanda doğa karşıtı kapitalist politikalara karşı direnebilir. Bu çoğulluk aynı zamanda siyasal kimliklerin olumsallığını ve dinamik değişkenliğini de beraberinde getirir. Mevcut iktidar ilişkileri dolayımıyla farklı tarihselliklerde çeşitli (hatta bazı durumlarda çelişkili) pozisyonlar alınabilir ve bu durum herhangi bir nihai amaç uğruna ilerleme fikri ile açıklanamaz. Bu nedenle siyasal kimlikler doğaları gereği eksiktir ve meydana gelişlerinin başlıca sebebi olan söz konusu eksikliklerini gidermeleri mümkün değildir. Ayrıca, herhangi bir sabiteden bahsedilemeyeceği için hiçbir öznel pozisyonun ilelebet var olacağı iddiasında da bulunulamaz. Aksine, siyasal kimliklerin doğalarına dair söylenebilecek başlıca nokta, sürekli değişken bir karaktere sahip olmalarıdır (Joas & Knöbl, 2009: 366). Bu şekilde kurulmuş siyasal kimlikler ancak ve ancak mikro ölçekli siyasal mücadelelerde taraf olabilirler.

Sonuç olarak postyapısalcılığın en özgün yanlarından biri modern düşünce akımlarına ve sosyal-siyasal kuramın hâkim eğilimlerine getirdiği köktenci eleştirel tutumdur. Bu noktada postyapısalcıların vurguladıkları konuların başında ise iktidarın toplumsal ilişkileri ve siyasal süreçleri nasıl derinden etkilediğidir. Ek olarak postyapısalcıların bir başka savı ise kimliklerin ve

toplumsal yapıların hem olumsal hem de tarihsel doğaları ile ilgilidir. Bu bağlamda, hiçbir soysal formasyon ve özne pozisyonu sabit olamaz, tam tersine eksik, değişken ve sonuç olarak çoğulluğa açık bir karaktere sahiptir. Buna paralel olarak dilin gerçekliğin aynası olduğu inancını reddeden postyapısalcılar hem epistemolojik hem de ontolojik düzeyde mükemmel bir temsiliyetin imkânsızlığından dem vururlar. Biraz daha açacak olursak, tarihsel ve toplumsal belirlenim etkisi altındaki dilin kendine özgü yapısı gerçekliği içerik kaybı veya bozulması olmadan yansıtamadığı için sosyal olarak inşa edilen bilgi ile gerçeklik arasında kapatılamayacak bir yarık bulunmaktadır. Bu nedenle nesnel, evrensel ve değişmez bilgi anlayışı, postyapısalcılığa göre, mevcut iktidar ilişkilerinin doğurduğu tahakkümün doğallaştırılması çabasından ibarettir (Howarth, 2013: 267). Ontolojik olarak da siyasal süreçlerde doğrudan ve kusursuz bir temsiliyetten söz edilemez. Tersine, postyapısalcı anlayışa göre, hiçbir siyasal pozisyon veya zümre diğer aktörler adına öncü bir role bürünüp karar-alma mekanizmalarını belirleyemez. Zira hem hâkim iktidar odağı hem de direniş mevzileri ortak bir toplumsal formasyonda benzer süreçler sonunda inşa edilmiştir. Bu nedenle, postyapısalcı düşünürler makro siyasal yapılar yerine değişimin odak noktası olarak mikro-ölçekli siyasal oluşumları tercih ederler.

Tarihsel Bağlam

Postyapısalcılığın yapısalcılıkla girdiği girift ilişki söz konusu yaklaşımın tarihsel bağlamını incelerken de karşımıza çıkmaktadır. Aslına bakılırsa, yapısalcılığın ortaya çıktığı tarihsel bağlam –görece dolaylı bir yoldan da olsa– postyapısalcılığın oluşumunda da etkili olmuştur. Bu nedenle, postyapısalcılığın etkinlik kazanmasında rol oynayan tarihsel koşulları analiz ederken bu süreci yapısalcılığın meydana geliş sürecinden ayrı tutmak –iki yaklaşım arasındaki karmaşık ilişkiselliği vurgulamak adına– yetersiz olacaktır. Bu bağlamda, iki önemli tarihî dönüm noktası hem yapısalcılığın palazlanmasında hem de sonrasında yavaş yavaş sahneyi postyapısalcılığın devralmasında kritik rol oynamıştır: 2. Dünya Savaşı ve 1968 olayları.

20. yüzyılın ilk yarısında özellikle Kıta Avrupası'nda etkili olan bireyin dolayımsız insani deneyimine odaklanan, bireyin seçimleri, sorumlulukları ve bağlılıkları gibi moral meselelerle ilgilenen ve bu bağlamda tarihsel süreçlerin

önemini vurgulayan hümanist varoluşçuluk, 1950'lerle birlikte güç kaybetmeye başlamıştı. Bunun altında yatan en önemli nedenlerden biri 2. Dünya Savaşı'nın yarattığı kayıpların ve bu tarihsel dönem boyunca uygulanan insanlık dışı savaş stratejilerinin genel anlamda insanlığa duyulan güveni derinden sarsmış olmasıydı. Sonuç olarak Dosse'nin de belirttiği gibi savaşa en yakından tanık olan ülkelerden biri olan Fransa'da tarihe, tarihsel bilince, tarihe yön verdiğine inanılan Akla ve dolayısıyla evrimci gelişme çözümlemelerine dair karşı konulmaz bir güvensizlik ve karamsarlık gelişti (1997: 352). Tarihsel bilinç modeline dayanan varoluşçuluk da bu olumsuz tablodan nasibini aldı. Holocaust ve Auschwitz gibi birçok insanlık dışı olaya şahit olunan bu dönemin ardından Aydınlanma düşüncesinden çıkarsanan sürekli ve evrimsel ilerlemeye olan inanç da tıpkı varoluşçuluğa duyulan sempati gibi sarsılmıştır. Aynı zamanda Stalin ile birlikte Sovyetler Birliği'nin komünist idealden giderek uzaklaşıp baskıcı, teknokratik ve bürokratik bir devlete dönüşmesi ve 2. Dünya Savaşı ile birlikte kapitalizmin girdiği krizden kurtulup refah devleti uygulamalarıyla daha da güçlenerek kendini yeniden üretebilmesi ve örgütlenebilmesi Kıta Avrupası'nda Marksist yaklaşıma olan güveni de alaşağı etmiştir. Özellikle Fransız Marksist aydınlar derin bir umutsuzluğa kapılmış ve tarihsel şartların olgunlaşması hâlinde batılı modern toplumlarda kapitalist sistemin kendiliğinden çöküp sosyalist devrimin gerçekleşeceği inancından giderek uzaklaşmaya başlamışlardır.

Hem yapısalcılığın hem de postyapısalcılığın anavatanı olan Fransa özelinde konuşacak olursak; 2. Dünya Savaşı sonrası ülkedeki düzensiz ve birleşik kapitalist gelişme deneyimi, giderek otoriter bir hâl alan siyasal çerçeve içindeki hızlı sanayileşme ve Fransız Komünist Partisi'nde hâkim olan eğilimin giderek Stalinizme (ve daha sonrasında Maoculuğa) kayması Fransa'da düşünürlerin modernist hassasiyetlere sıkı sıkıya tutunmasını da beraberinde getirmiştir (Callinicos, 2001: 116). Hem –daha önce de belirtildiği üzere– Marksizmin ve varoluşçuluğun Kıta Avrupası genelinde etkisini yitirmesi hem de Fransa özelinde aydınlar arasında modernist ve bilimselci duyarlılığın artması ile 2. Dünya Savaşı sonrası oluşan kuramsal boşluğun doldurulması yapısalcılık tarafından gerçekleştirildi. Özellikle Varoluşçuluğa tepki olarak vücut bulan yapısalcılık, varoluşçuluğun aksine, insani deneyimin ön koşulu olarak anonim sistemlere ve yapılara odaklanırken, ahlaki seçim veya öznelerin sorumluluğu gibi meseleleri göz ardı edip daha bütünlükçü soyutlamalara gitti. Ek olarak, yine varoluşçuluğa karşı tarihi dönüşümlere dirençli, sabit ve

senkronik yapılarla ilgilenen yapısalcılık, özneye atfedilen kurucu rolü tamamıyla reddetmiştir (Johnson, 2002: 239).[3] Hem bireysel özne düzeyinde hem de toplumsal sınıflar düzeyinde ajanların sosyal formasyondaki değişimi tetikleyerek başat aktörler olacağı inanışına temelden saldıran yapısalcılık, özne-yapı ikiliğinde çubuğu yapı yönünde bükmeye başlamış ve bu bakış açısının savaş sonrası Kıta Avrupası düşüncesinde yaygınlaşmasını sağlamıştır.

2. Dünya Savaşı sonrasında etkinliğini giderek artıran yapısalcılık 1960'ların ikinci yarısından itibaren kan kaybetmeye başladı. Bu duruma neden olan hem iç hem de dış etmenler bulunmaktaydı. En önemli dış etmen ise 1968 olaylarıydı. 1968 Olayları hem oluşum süreci hem de sonuçları açısından 20. yüzyıldaki en önemli tarihsel dönemeçlerden birini oluşturmuştur. Daha önce de kısaca değinildiği üzere, 1950'lerle birlikte Sovyetler Birliği deneyimi ve Marksizmin bir yandan Stalinizmin bir yandan da Maoculuğun kıskacı altında belirli bir düzenin ideolojisi olarak algılanmaya başlanması ile radikal düşünürler ve bireyler açısından genel olarak solun eskisi kadar umut vadetmediği bir dönem başlamıştı. *Bununla birlikte, bu dönemde palazlanan* yapısalcılık da görece statik yapı olgusunu dikkate alıp özneyi ikincilleştirmesi ve böylece nispeten daha güdük bir toplumsal değişim kavramsallaştırmasını yeğlemesi bakımından kısa süre içinde sempati kaybetmeye başladı. Bu noktada yapısalcılığın da destek verdiği modern toplumlarda kapitalist düzenin şartlar olgunlaştığı anda kendi iç çelişkilerine yenik düşerek ortadan kalkacağı ve bunun sonucunda sosyalist devrimin gerçekleşeceği inancı özellikle Avrupa'da görülen refah devleti uygulamalarıyla inanılırlığını iyiden iyiye yitirmekteydi.

Madalyonun öbür tarafında da karşılaşılan durumlar insanları ciddi sorgulamalara yöneltmişti. Refah devleti uygulamalarının yaygınlaşması ile Avrupa ekonomileri kitlesel üretim aracılığıyla büyüme gösterse de insanların özellikle de mavi yakalı işçi sınıfının alım gücü aynı oranda artmamaktaydı. Ek olarak, sanayileşmenin lokomotif olduğu ekonomik büyüme modellerinde teknoloji çok kritik bir rol oynamaya başladığı için işçi sınıfının görece vasıfsız üyeleri hızla işsiz kalmaya ve yeni iş bulamamaya başladı. Bu bağlamda, sosyal devletin politikaları sadece kısa vadeli bir güvence sağlayabiliyordu. Hatta

---

[3] Söz konusu kurucu rol yapısalcılıkta bilinçdışı yapılara ve dilsel sistemlerin anlamı oluşturma yeteneğine atfedilirken, postyapısalcılıkta genel itibarıyla güç istencine ve iktidar ilişkilerine atfedilmiştir.

sosyal devletin etki alanının dışında kalan toplumsal kesimler giderek fakirleşmekteydi. Kısa süreliğine de olsa, kitlelere umut aşılayan refah devletinin altın yılları da çok kısa bir süre içinde sona erdi. Özellikle 1960'lı yılların ortalarından itibaren, batılı modern toplumlarda alım gücünün bir türlü Fordist üretim tarzıyla şekillenen arzı karşılayamaması ve toplumsal gruplar arasında giderek derinleşen gelir uçurumları ve teknolojik gelişmelerin üretim süreçlerine her geçen gün daha fazla nüfuz etmesi ile birlikte lüks tüketime dayanan post-Fordist üretim modelleri gelişmiş toplumlarda yaygınlaşmaya başladı. Kapitalist düzenin bu en güncel hâlinde, piyasa şartları oldukça acımasızdı ve sosyal devletin izleri günbegün silinmekteydi.

Böylesi umutsuzluklarla ve yılgınlıklarla harmanlanan görece genç ve eğitimli kesimlerin mevcut bağlama karşı gelmek adına çok da örgütlenmeden, daha ziyade kendiliğinden ve eklektik bir şekilde bir araya gelmesiyle 1968 Olayları filizlendi. Özellikle Fransa'da, daha sonraları postmodern veya post-yapısalcı yaklaşımlara yönelecek olan radikal figürlerin çoğu, üniversite öğrencilerinin başı çektiği eylemlere destek verdi. Bu, aynı zamanda yapısalcılığın beraberinde getirmiş olduğu değişime karşı olan durağanlık vurgusuna bir başkaldırıydı. Yapıların dönüşümünü çok uzun devirlere yayan ve öznenin bu süreçlerdeki etkinlik düzeyini minimize etmeyi yeğleyen yapısalcılığın da yardımıyla giderek kötüleşen sosyal koşulların insanlığın özgürlüğü ve refahı yolunda iyileşebileceği düşüncesi terk edilmeye başlandı. Bununla birlikte, tıpkı yapısalcılık gibi Marksizmin de topyekûn toplumsal değişim modelleri giderek artan bir biçimde destek kaybetmeye başladı.

1968 Mayıs'ında en etkili hâlini alan olaylarla birçok farklı toplumsal kesimden gelen ve spesifik olarak birçok farklı kaygıları, talepleri ve dünya görüşleri olan insanlar aynı sokaklarda omuz omuza mevcut sisteme karşı olduklarını ve insanlığın kurtuluşunun mümkün olabileceğini haykırdılar. Bu yolla, Boon'un da altını çizdiği üzere, 1968 Mayısı'nda tarihe, olaylara ve rastlantısallığa dönüş sağlandı (1985: 168). Öte yandan, 1968 olaylarının başarısızlıkla sonuçlanmasının beraberinde getirdiği hayal kırıklığı ile yapısalcılık ve Marksizm hedef tahtasına oturtulurken 1968 olaylarına ilham kaynağı olan eleştirel düşünce biçimleri yaygınlık kazanmaya başladı.

1968 olaylarının kendiliğinden ve eklektik yapısının kabul görmesiyle birlikte insanlık adına toplumsal değişimin zorunluluğu olarak özetlenebilecek büyük devrimsel değişim söylemi şiddetli eleştirilere maruz kaldı. Bu bağlamda, söz konusu eylemelere katılan radikal düşünürler, 1968 olaylarının

beklenen sonuçları vermemesi nedeniyle insanlık adına umutlarını yitirirken çok daha mikro ölçekli ve tikel dönüşüm pratiklerini kavramsallaştırmaya ve olumsal bir şekilde belirli toplumsal formasyonlarda ve tarihsel bağlamda inşa edilen sosyal ilişki biçimlerini çözümlemeye yöneldi. Bu noktada, başta yapısalcılık olmak üzere tüm Batı düşünce geleneğini kökten eleştiren postyapısalcılık ortaya çıkmaya ve radikal çevrelerce hızla benimsenmeye başladı.

Tarihin, öznenin ve olumsal sosyal koşulların başrolde olduğu dinamik ama görece küçük ölçekli bir değişim vurgusu olan postyapısalcılık, 1968 sonrası dönemin en önemli yaklaşımlarından biri olarak karşımıza çıkmıştır. Ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel unsurların birlikte düşünüldüğü bütünlükçü toplum analizlerine ve çözüm önerilerine şiddetle karşı çıkan postyapısalcı yaklaşım, tüketim toplumunun işleyiş mekanizmalarına ve gündelik yaşamın nasıl şekillendiğine eğildi. Mevcut şartları verili olarak alan ve kapitalist sistem başta olmak üzere tüm toplumsal düzenleri tümden dönüştürmeye yönelik bütün fikirleri totaliter olmakla suçlayan postyapısalcı düşünürler, yukarıda açıklamaya çalıştığımız tarihsel bağlamın sonucunda daha tekil, yerel ve hem mekânsal hem de zamansal açıdan biricik pratik meseleleri sorunsallaştırma yoluna gitti. Bununla birlikte, her ne kadar yapısalcılığı alt etme parolasıyla yola çıkmış olsalar da söz konusu eleştirel çözümlemelerini yaparken yapısalcı metodolojinin sunduğu imkânlardan da yararlanan postyapısalcılar, kullandıkları kavramsal çerçeve ve kuramsal arka plan bakımından yapısalcı öncüllerinin etkisi altında kalmaya devam ettiler. Bu nedenle, postyapısalcılığın düşünsel kaynaklarını incelemeye çalışacağımız bir sonraki bölümün içeriğini Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss özelinde yapısalcı yaklaşım oluşturacaktır.

Düşünsel Kaynaklar

Postyapısalcılığın kuramsal altyapısını sağlayan düşünsel kaynaklar söz konusu olduğunda en önemli rolün yapısalcı yaklaşıma ait olduğu kabul edilmelidir. Daha önce de değinildiği üzere, yapısalcılık ile postyapısalcılık arasında sadece tarihsel olarak bir halef-selef ilişkisi yoktur. Postyapısalcılık yapısalcılığın sağladığı teorik enstrümanlarla yine yapısalcılığı aşmaya çalışmış; yapısalcılığı "içeriden" eleştirerek onu radikalleştirme uğraşına girişmiştir. Bu nedenle, postyapısalcılığın kavramsal çerçevesini anlayabilmek adına yapısalcılığın bu yaklaşıma temin ettiği düşünsel kaynakları incelemek yerinde

olacaktır. Bu bağlamda, yapısalcılığın postyapısalcılığa ışık tutan bazı temel özelliklerine değindikten sonra yapısalcılık adına en önemli figürlerden ikisini, Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss'u irdeleyerek söz konusu yaklaşımın postyapısalcığa nasıl kaynaklık ettiğini gözler önüne sermeye çalışacağız.

Gündelik yaşamımız, toplumsal aktivitelerimiz, karşılaştığımız kültürel formlar ve dâhil olduğumuz siyasal süreçler, içinden neredeyse çıkılmaz bir çeşitlilik ve çoğu zaman da düzensizlik arz etmektedir. Yapısalcılık, deneyimlediğimiz karmaşık sosyal, siyasal, iktisadi ve kültürel pratiklerin altında yatan ve gündelik yaşamımızın görünmeyen dokularına nüfuz eden yapılar ve örüntüler olduğu iddiasındadır. Söz konusu yapılar, "yüzeydeki" olguların (*fact*) ve görüngülerin (*phenomenon*) var olmalarını ve işlerlik kazanmalarını sağlar. Ek olarak, yapılar insani aktiviteleri de hayata geçirir ve düzenler. Bu noktada vurgulanması gereken husus, yapıların, eylemleri tam anlamıyla belirlemesi yerine, muhtemel ve anlaşılabilir aksiyonların sınırlarını çizmesidir. Söz konusu yapılar toplumsal hayatın genel kanunlarını oluştururur ve yapısalcıların en önemli araştırma nesnesi de burada bahsi geçen yapılar ve onların oluşturdukları kurallar manzumesidir.[4] Bir başka biçimde ifade edilecek olursa, yapısalcılığa göre sosyal, siyasal, iktisadi ve kültürel formlar ne öznelerin kasıtlı olarak oluşturdukları ürünlerdir, ne de tarihin istemsizce meydana getirdiği yan ürünlerdir. Tam tersine bu formlar, evrensel olarak var olan ve sistemli olarak işleyen yapıların oluşturdukları kuralların sonucudur (Joas & Knöbl, 2009: 342; Inglis & Thorpe, 2012: 165; Mann, 2008: 215-216; West, 1996: 166; Schroeder, 2005: 243-244). Yapısalcı düşünürler, yapıların evrenselliğini ve çalışma mekanizmalarını incelerken iki kavrama başvururlar: Bilinçdışı ve dil. Söz konusu yapılar öylesine alttan alta işlemektedir ki bilinçli-rasyonel özne bu mekanizmaları ve sonucu olarak ortaya çıkan genel kuralların oluşum süreçlerini tam anlamıyla algılayamaz. Yapılar sadece sistemli biçimde anlaşılabilir; anlamın oluşumunu, aktarımını ve kavranmasını ürettikleri bilinçdışı kodlar yardımıyla yapar. İşte bu noktada dil devreye girmektedir. Zira yapısalcılığın ilgilendiği yapıların başlıca özelliği dilsel (*linguistic*) ol-

---

[4] Yapısal dönüşüm düşüncesine göre, yapılar durgun değildir, aksine dinamiktir. Yeni öğelerin yapıya girip değişmesi belirli kurallar ve yasalar tarafından düzenlenir. Eş deyişle yapının kendi iç işleyiş yasa ve kuralları vardır. Bu yasa ve kurallar kendi içlerinde birbirleriyle ilişkilidir (Swingewood, 1998: 347).

masıdır. Söz konusu sosyal yapıların gerçeklikte başlıca tezahürü dildir. Maruz kaldığımız dilsel yapılar bizim düşünme, eyleme ve genel olarak deneyimleme pratiklerimizi belirler (Matthews, 1996: 138; Ritzer, 1997: 28-29).

Her ne kadar kendisi öldükten bir süre sonra "yapısalcılık" tabiri kullanılmaya başlansa da, söz konusu yaklaşımın kuramsal temellerini Ferdinand de Saussure'ün (bkz. Kutu 1) dil üzerine düşünceleri atmıştır. O zamana kadar tarihsel detay yığınlarına boğulan dilbilim çalışmalarını reddeden Saussure'ün başlıca amacı dilin kaotik görüntüsü altında yatan ve çok da fark edilebilir olmayan yapıları bilimsel yolla açığa çıkarmaktı. Coward ve Ellis'in de belirttiği gibi, temel amacı dili meydana getiren karmaşık konuşma edimleri yığınına bir düzen getirmek olan Saussure -konuşma ediminin ancak bu edimlerin kendisinden türediği dilsel yapı aracılığıyla anlaşılabileceğini savunarak- dilde evrensel bir yapı bulunduğunu ve anlamaya olanak sağlayan etmenin de bu yapı olduğunu ortaya koymaya çalışır (1985: 27-29). Saussure'e (1974; 1983) göre dil, göstergelerden oluşan bir farklılıklar sistemidir. Sistem içindeki her eleman sistemi oluşturan diğer unsurlardan farklılaştığı ölçüde anlam kazanır. Bununla birlikte, dilbilimdeki hâkim eğilime karşı olan Saussure'e göre, dil gerçekliği doğrudan ve mükemmel biçimde yansıtmaz; tam tersine, sistemi oluşturan öğeler arasındaki ilişkiler keyfî olduğu için, dil tarafsız bir ayna değildir. Dil toplumsal bir kurumdur ve kolektif aklın ürünüdür. Bu nedenle, dilin yapısal karakteri aynı zamanda onun öznel-bireysel konuşma edimlerinden özerk olmasını sağlar. Dolayısıyla, bireyler dil sayesinde belirli bir sistemli düzen dâhilinde düşünürler. Mevcut dilsel yapı içerisinde gerçekliği tüm çıplaklığıyla algılamak yerine bireylerin kavrayışları söz konusu dilsel yapının sınırlarına tabi kalır. Dil doğası gereği toplumsaldır ve tarihsel olarak dönüşüme uğrar ama bu değişim sürecinde öznelerin iradeleri tetikleyici değildir, aksine dilsel yapıdaki değişimler bireysel konuşma edimlerine tezahür eder. Görüldüğü üzere, Saussure'ün dil kuramı oldukça biçimsel ve ilişkiseldir. Anlam bakımından dilin içeriğine ve tözüne (*substance*) ilgi duymayan Saussure, dili oluşturan göstergeler arasındaki farklılaşmaya dayalı doğal ve bireysel olmayan ama toplumsal ve keyfî olan ilişkiselliğe ve bu yolla anlamın ortaya çıkış sürecine yoğunlaşır.

Bu noktada, Saussure'ün ortaya attığı üç adet ikili kavramsal ayrıma odaklanarak onun yapısalcılığa ve postyapısalcılığa sağladığı teorik katkıları vurgulayabiliriz. İlk ayrım "gösteren" (*signifier*) ve "gösterilen" (*signified*) arasın-

dadır. Ana akım dilbilim literatürüne karşı olan Saussure kelime yerine göstergeyi (*sign*) çalışma nesnesi olarak almış ve her göstergenin kavram (gösterilen) ve sesten (gösteren) oluştuğunu iddia etmiştir. Sanılanın aksine ses ile kavram arasında doğal bir temsiliyet ilişkisi yoktur, tersine gösteren ile gösterilen keyfî, geleneksel ve gerekçesiz bir şekilde ilişkilenmiştir. İkinci ayrım ise "langue" ve "parole" arasındadır. *Langue* dilin biçimsel ve gramatik sistemi, bir başka deyişle dilbilgisel kuralları iken, *parole* belirli bir zamanda ve belirli bir bağlamda bireylerin günlük yaşamlarında kullandıkları aktüel konuşma edimlerinin toplamıdır (Saussure, 1983: 15). Üçüncü ayrım ise dilin "senkronik" (eşsüremli veya eş zamanlı) ve "diyakronik" (artsüremli veya artzamanlı) analizleri arasındadır. Senkronik analiz herhangi bir biçimde zamansal değişime gönderme yapmadan dilin anlık ilişkisel yapısının mevcut şartlar altında belirli bir anda ve bağlamda incelenmesidir. Diyakronik analiz ise dilin birbirini takip eden fazlarının evrimsel gelişiminin tarihsel bir biçimde irdelenmesidir.

Anlaşılacağı üzere, Saussure bu ikili ayrımlarda ilk öğelere (gösteren, *langue* ve senkronik dil analizi) öncelik vermiştir. Eş deyişle, Saussure formu töze tercih etmiş, sistemin bireysel tezahürlerini düzenleyen ve yöneten, alttan alta işleyen temel kurallara ve toplumsal örüntülere odaklanmıştır. Ek olarak, dilin ilişkisel yapısının üzerinde durmuş ve bu yolla herhangi bir dilsel öğenin herhangi bir nesneye göndermede bulunması zorunluluğunu reddetmiştir, ona göre dilin her elemanı dili oluşturan diğer tüm öğelerden ayrıştığı ölçüde anlam kazanmaktadır (Howarth, 2013: 9). Bu şekilde anlam özerkliğini ilan etmiş ve o zamana kadar dilin üreticisi olarak anılan özne bu görevinden alınmıştır (Callinicos, 2001: 120). Saussure'un yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşleri, 20. yüzyılda sosyal bilimlerin daha titiz ve sistematik bir şekilde ele alınması yönünde katkılar sağladı, ayrıca insanların eylemlerinin anlaşılması yolunda sosyo-kültürel alanın ne kadar önemli olduğunu bizlere hatırlattı. Sosyal bilimlerin birçok dalında, günümüzde veya geçmişte gerçekleşmiş münferit özne aksiyonları yerine belirli bir zamansal bağlamda toplumun ya da kültürün durumu önemsenmeye başlandı (Lechte, 1994: 151). Saussure'un dil kuramının sosyal bilimler alanında en önemli ve etkili takipçilerinden ve uyarlayıcılarından biri ise hiç kuşkusuz Claude Lévi-Strauss'tur.

KUTU 1. Ferdinand de Saussure (1857-1913)

1857'de Cenevre'de doğan Saussure şehrin bilimsel başarılarıyla ünlü bir ailesindendi. Kısa süreliğine Cenevre Üniversitesi'nde Fizik ve Kimya eğitimi aldıktan sonra hayatının kalanı boyunca çalışma alanı olacak dil kuramı üzerine eğitim alacağı Leipzig Üniversitesi'ne 1875'te gitti. Sanskritçe üzerine çalıştıktan sonra 21 yaşında Hint-Avrupa Dillerindeki Sesli Harf Sistemi ile ilgili olan ilk eserini yazdı. Daha sonraları bu eserin Saussure'ün dil anlayışının nüvelerini içerdiği anlaşılacaktı. 1880'de Sanskritçe üzerine yazdığı doktora tezini savunduktan sonra Paris'e gitti ve 11 yıl boyunca Ecole Pratique des Hautes Etudes'te görev aldı. 1891'de, Sanskritçe ve Hint-Avrupa dilleri alanında profesör olarak hayatının sonuna kadar çalışacağı Cenevre Üniversitesi'ne atandı. Saussure'ün dilbiliminden başlayarak sosyal-siyasal kuramın çoğu alanında çığır açan düşünceleri ise 1907-1911 arasında Cenevre Üniversitesi'nde verdiği Genel Dilbilim Derslerinde olgunlaştı. Her ne kadar düşüncelerini derleyip toparlamak adına hiçbir girişimi olmasa da Saussure 1913'te öldükten sonra öğrencileri ders notlarını düzenleyerek Saussure'ün görüşlerinin 20. yüzyıl düşüncesine aktarımını sağladı (Lechte, 1994: 149).

Yapısalcı yaklaşımın sosyal bilimlere uygulanışı konusundaki örnekleri incelediğimizde Claude Lévi-Strauss (bkz. Kutu 2) en önemli figürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Lévi-Strauss hem sosyal bilimler alanında ilk yapısalcı çalışmalara imza atması ile yapısalcılığın farklı disiplinlerde kullanılabileceğini göstermiş hem de yepyeni bir toplum analiziyle özne-yapı ikiliğine köklü bir çözüm geliştirme uğraşına girişmiştir. Saussure'den oldukça etkilenen Lévi-Strauss'a göre, toplumsal düzen tıpkı dil gibi çözümlenebilir, çünkü dil gibi toplum da kültürel formları kodlayan çeşitli işaretler toplamıdır ve bu nedenle toplumu incelemek toplumu oluşturan söz konusu unsurlar arasındaki ilişkiselliği irdelemeyi gerektirir (Kronenfeld & Decker, 1979: 521; Boon, 1997: 229). Bu bağlamda, Lévi-Strauss işlevselci, tarihselci ve sosyo-biyolojik toplum analizlerini

şiddetle reddeder. Ona göre, insan doğası süreklidir ve insanlar arasında düşünce birliği konusunda evrensel bir ortaklık vardır. Bu nedenle, tüm insan eylemlerinin ve mental aktivitelerin temelinde yatan ve evrensel olarak işleyen bir yapıdan söz edilebilir. Söz konusu yapının görünür olmamasını ve gündelik yaşama derinden ve alttan alta nüfuz etmesini göz önünde bulunduran Lévi-Strauss hem insan aklını hem de kültürü belirleyen bilinçdışı algısal bir yapının var olduğu iddiasındadır (Piaget, 2007: 88-89; Joas & Knöbl, 2009: 347). Bir başka deyişle, tüm toplumsal sistemler, tikel insan eylemleri ile düşünce biçimleri, anlamın üretilmesi ve kavranması, insan aklının bilinçdışı yapısının ürünleridir. Bu nedenle, taban tabana zıtmış gibi görünen kültürlerde bile farklı şekillerde ifade edilse de insan aklının evrensel yapısının benzer izlerini bulabiliriz. Ek olarak, söz konusu yapı bilinçdışı bir karaktere sahip olduğu için insanlar, düşüncelerini ve davranışlarını etkileyen bu yapının farkında değildir. Bu nedenle, Lévi-Strauss –yapısalcı yaklaşımın da kuramsal altyapısını kullanarak– kültürlerin öznelere, öznelerin yorumlarına veya eylemlerine başvurularak anlaşılamayacağını, tam tersine insan aklının evrensel bilinçdışı yapısının gerçeklikteki tezahürlerini inceleyerek kültürel formların ve toplumsal düzenin kavranabileceğini iddia etmiştir (Joas & Knöbl, 2009: 352).

Lévi-Strauss'a göre kültür, dilin, evlilikle ilgili kuralların, iktisadi ilişkilerin, sanatın, bilimin ve dinin başı çektiği sembolik sistemler birleşimidir (1987: 16). Yapısalcı yaklaşımın etkisi altında Lévi-Strauss, sosyal yaşamı bir tür sembolik ilişkiler ağı olarak görmektedir. Bu noktada, farklı kültürler arasındaki evrensel ortaklıkları araştıran Lévi-Strauss'un en çok üzerinde durduğu konulardan biri akrabalık mefhumudur. Ona göre, akrabalık sistemleri tıpkı dil gibi keyfî temsiliyet sistemleri olup bireylerin bilinçli olarak idrak edemedikleri biçimde işleyen sembolik dizgelerdir (Johnson, 2002: 233). Lévi-Strauss'un akrabalık konusunu bu kadar önemsemesinin nedeni, onun kültürlerin hem çeşitliliğini hem de benzerliklerini ortaya çıkaran başlıca eğilimin bireyler arasındaki karşılıklığa dayanan mübadele sistemi olduğunu düşünmesidir. Evliliği de bir tür değiş-tokuş olarak gören Lévi-Strauss "ensest tabusu" sayesinde dış evliliğin (*exogamy*) toplumlarda yaygınlaştığını ve bu yolla gruplar arasında insanların takas edildiğini iddia etmiştir. Böylece hem toplumsal entegrasyon ve dayanışma hem de Lévi-Strauss'un deyimiyle doğa durumundan kültüre geçiş sağlanmıştır. Bu bağlamda, toplumsal hayatın özü karşılıklığa dayanan değiş-tokuş ilişkilerinden ibarettir.

KUTU 2. Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

1908'de Brüksel'de doğan Lévi-Strauss Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almasına rağmen bu alandan vazgeçip etnolojiye yöneldi. 1934'te Sao Paulo Üniversitesi'nden gelen antropoloji profesörlüğü teklifini kabul edip Güney Amerika'da antropolojik çalışmalar yaptı. 2. Dünya Savaşı'nda Fransa ordusuna katılmak için Avrupa'ya döndü, Fransa'nın Nazilerce işgalinden sonra ABD'ye gitti ve 1941-1945 arasında New School for Social Research'te çalıştı. Burada, görüşlerini derinden etkileyecek yapısalcı dilbilimci Roman Jakobson ile tanıştı. Fransa'ya dönünce Brezilya'daki saha çalışmalarını kaleme aldığı *The Elementary Structures of Kinship* (1949) yayımlandı. 1950'de Ecole Pratique des Hautes Etudes'e geçince din antropolojisine yöneldi ve çalışmalarını yapısalcı yaklaşımın ışığında oluşturmaya devam etti. 1955'te yayımlanan *Tristes Tropiques* ile tanınırlığı ve etkinliği daha da artan Lévi-Strauss, 1959'da College de France'nin sosyal antropoloji kürsüsüne geçti. Sonrasında antropolojiye ek olarak birçok alanda çığır açan çalışmalarını ve yapısalcılığın en önemli temsilcilerinden biri olmayı sürdürdü (Lechte, 1994: 71; Schroeder, 2005: 253; Johnson, 2002: 229-230; Joas & Knöbl, 2009: 347-348).

Herhangi bir zamansal gönderme olmadan toplumları mübadele prensibi üzerinden inceleyen Lévi-Strauss'a göre, ilkel ve gelişmiş toplumlar arasındaki normatif ve hiyerarşik ayrım reddedilmelidir, zira farklı toplumları birleştiren evrensel olgular vardır ve bunların en önemlilerinden biri "mit"tir (*myth*). Champagne'in de belirttiği gibi, mit bir kültürün kökenlerini ve genel hatlarını ortaya koyar, yapıyı sergiler ve bu nedenle, toplumun yapısı aslında mitsel öğelerin yapısında görülebilir (1990: 24). Ebedî bir sürekliliği olan mitler, dinamik bir yapıya sahiptir; dolayısıyla toplumlar ve tarihsel dönemler arasında değişiklik gösterebilir. Lévi-Strauss'a göre, dilsel yapının önemli bir parçası olan mitler insanların kendilerini ifade etmelerinin başlıca yoludur. Tıpkı dil gibi mitlerde de anlam, öğeler arasındaki farklılığa dayalı ilişkilerden oluşur. Mitlerin asıl işlevi ise toplumsal hayatın çelişkilerini ortadan kaldırmak veya çelişkilerin çözülmesinde *arabuluculuk yapmaktır.* Bu bağlamda

mitler, sosyal varoluşun kolektif anlatımı sonucunda ortaya çıkar (Boon, 1985: 173; Johnson, 2002: 235-238; Lechte, 1994: 74; Mann, 2008: 218-219). Lévi-Strauss'un önemi, Saussurecü dil kuramının yapısalcı senkronik analiz yardımıyla sosyal bilimlerde uygulanışının ilk ve en etkili örneklerinden birini teşkil etmesinden kaynaklanır. Böylece yapısalcılığın birçok farklı alanda bilimsel çözümlemelerde kullanılması yaygınlaşmış ve toplumsal görüngüler diğer toplumsal unsurlarla ilişkileri dolayımıyla yeniden kavramsallaştırılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, postyapısalcılığın yapısalcılıktan devraldığı kuramsal mirasın en kritik noktalarından biri "ikili karşıtlık"[5] (*binary opposition*) kavramı özelinde farklılığa dayalı ilişkiselliktir. Bu noktada, vurgulanması gereken en kritik husus ise, yapısalcılara göre söz konusu ikili karşıtlıklar ebedî ve doğal iken, postyapısalcılara göre ise bu karşıtlıklar tarihin etkisi altında kültürler tarafından inşa edilmiştir (Ritzer, 1997: 30; Mann, 2008: 219).

Michel Foucault

Michel Foucault (bkz. Kutu 3) 20. yüzyılın en etkileyici ve kendine has düşünürlerinden biridir. Psikolojinin tarihinden akıl hastanesi ve cezaevinin doğuşuna, eski Yunan ve Roma ahlakından, Batı düşüncesinin tarihine kadar birbirinden çok farklı konular üzerinde yazılar yazmıştır. Yaptığı çalışmaları tanımlamak, belirli bir düşünce okuluna veya akademik disipline kategorize etmek isteyenlere "Bana kim olduğumu sormayın ve aynı kalmamı beklemeyin." diyerek karşı çıkmıştır (McNay, 1994: 1). Gerçekten de, Foucault'nun düşüncesini özetlerken ve yorumlarken belirli bir bütünlük arayışı içinde olmak, onun "amaca mahsus, kısım kısım ve tamamlanmamış" çalışmalarını yanlış bir bütünlük içinde sunmak olur (Gutting, 2005: 2). Foucault'nun entelektüel

---

[5] Saussure'ün dil kuramının temeli ikili karşıtlık kavramına dayanır. İkili karşıtlık birbirine zıt olan göstergelerin aralarındaki ayrımdan dolayı anlam kazanmalarını sağlayan bir sistemdir. Örneğin, gösteren ile gösterge birbirlerinden ayrımlanabildikleri ölçüde anlam kazanır. Böylece her gösterge zıttından farklılaşması yoluyla belirlenim kazanır ve göstergeler arasındaki tezatlık ilişkisinin tamamlayıcı bir karaktere sahip olduğu düşünülür. Lévi-Strauss da ikili karşıtlık sistemini teorik analizlerinin merkezine koyar. Bu bağlamda, doğa ile kültür arasındaki ikili karşıtlık toplumsal hayatı anlayabilmemiz için kritik öneme sahiptir. Postyapısalcı düşünürler de ikili karşıtlık kavramsallaştırmasını kullanırken yapısalcıların aksine karşıtlığa dâhil olan taraflar arasında herhangi bir hiyerarşi olduğu görüşünü reddederler. Onlara göre, ikili karşıtlıklar arasındaki farklılığa dayalı ilişkisellik tarihsel olarak her seferinde yeniden kurulan dinamik bir yapıya sahiptir ve bir tarafı öbüründen üstün görmek iktidar ilişkilerinin bir yansımasından ibarettir.

birikiminin gelişimini izlemek için onun Marksizm, Fenomenoloji, Yapısalcılık, Psikanaliz ve en önemlisi Friedrich Nietzsche'nin çalışmalarından etkilendiğini akılda tutmak gerekir (Danaher, Schirato ve Webb, 2000). Çalışmaları, birbiri arasında birtakım süreklilikler ve kopuşlar içeren kabaca üç döneme ayrılabilir: Erken döneminde "söylemin arkeolojisi"ne (*archeaology of discourse*) odaklanmış, takiben "iktidarın soykütüğü"ne (*genealogy of power*) dair eserler üretmiş ve son döneminde "ahlakın sorunsallaştırılması"na (*problematization of ethics*) odaklanmıştır (Gutting, 2005: 2). Bu üç dönemi başka bir şekilde ifade edersek, Foucault temel olarak "özne"nin sırasıyla bilgi, iktidar ve ahlak ile olan ilişkilerini araştırmıştır. Bu çerçevede Foucault için temel olan üç soru şunlardır: "Nasıl kendi bilgimizin öznesi olarak kuruluyoruz? Nasıl iktidar ilişkilerini kullanan veya boyun eğen özneler olarak kuruluyoruz? Nasıl kendi eylemlerimizin ahlaki öznesi olarak kuruluyoruz?" (Foucault, McNay içinde, 1998: 67-68). Çalışmanın bu bölümünde Foucault'nun bu üç soruya verdiği yanıtları sırasıyla incelerken siyaset sosyolojisi için çok önemli olan iktidar kavramını çığır açıcı bir şekilde yeniden formüle ettiğini ele alacağız.

Bilgiyi farklı disiplinlere göre sınıflandıran, düzenleyen, değerlendiren, kıymetli veya kıymetsiz diye ayıran kurallar ve pratikler bütününü arşivler üzerinden araştırmak Foucault'nun söylemin arkeolojisi dönemindeki temel ilgisi olmuştur. Foucault'nun arkeolojik yöntemde ele aldığı nesne "arşivler"dir (*archive*). Bu arşivler içinde birikmiş "söylem"lere (*discourse*) bakarak belirli bir dönemde bilgi olarak kabul edilmenin koşullarını ortaya çıkarır (Flynn, 2005: 30). Bir başka deyişle söylem, görmemizi ve anlam vermemizi sağlayan "pencereler" olarak ele alınabilir: Bu pencereler "bizim kendimizi anlamamızı şekillendirir, değerli ile değersiz, doğru ile yanlış ve haklı ile haksız arasında ayrım yapabilmemizi sağlar" (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 31).

Foucault'nun deliliği, klinik tıbbı ve beşeri bilimleri ele alan erken dönem çalışmaları, bilimsel kabul edilen bilginin nesnel, tarafsız ve tartışmasız güvenilirliğini sorgulamaya açmıştır (Nash, 2000: 21). Nelerin makbul bilgi olduğuna dair hiç sorgulamadan kabul edilen varsayımların ve kuralların, bir başka deyişle "entelektüel bilinçaltının" (*intellectual subconscious*), nasıl tarihsel ve toplumsal olarak özgün ve olumsal biçimde kurulduğunu göstermiştir (Gutting, 2005: 9). Örneğin, *The Order of Things* kitabına ilham veren alıntı, bir Çin ansiklopedisinde yer alan hayvanların sınıflandırılma biçimidir. Bu kay-

nağa göre hayvanlar; "İmparatora ait olan, mumyalanan, evcilleştirilen, demin su testisini kıran vb." gibi gruplara ayrılmıştır (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 13). Foucault bu farklı düşünce sistematiğiyle karşılaşmasının, Batı düşüncesinin düzenini, sınıflandırmalarını ve sınırlılıklarını bir anda ifşa ettiğini belirtmiştir (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 13). Bir başka örnek olarak modern ilaçların gelişimini ele alalım. Günümüzde "bilimsel ilkeler, yöntemler ve akıl yürütme ile doktorlar ve hemşireler tarafından uygulanan pratikler arasındaki belirli bir ilişki" bu alanda önem kazanmış ve bu çerçevede belirli tedavi pratikleri bilimsel görülürken, bazıları ise faydası şüpheli kocakarı ilaçları denilerek değersizleştirilmiştir (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 17-18).

Bütün bu örneklerde bilginin belirli kurallara göre düzenlendiği ve değerlendiğini gösteren Foucault, öte yandan da değersiz görülen, bilimin hiyerarşisinde alt sıralara itilmiş, göz ardı edilmiş bilgilerin varlığına, kendi deyişiyle "tabi kılınmış bilgilere" (*subjugated knowledges*) dikkat çeker (Foucault, 1980: 81). Özne ile bilgi arasındaki ilişkiye dönersek, Foucault, Batı düşüncesinin temel kategorilerinden olarak görülen bilginin kaynağı olan "özne" kategorisini reddetmiş ve bunun aslında düşünmeyi ve konuşmayı yöneten kuralların bir ürünü olduğunu savunmuştur (McNay, 1994: 4). Arkeoloji döneminde öznenin söylem içinde kurulduğunu savunan Foucault, şimdi ele alacağımız soykütüğü dönemiyle birlikte öznelerin iktidar ilişkileri içindeki kuruluşuna dikkat çekecektir (Sarup, 1993: 73).

İktidarın soykütüğü yaklaşımı "hakikat, bilgi ve iktidar (*truth, knowledge and power*) arasındaki tarihsel ilişkiyi analiz edip açığa çıkarma" amacındadır (Danaher, Schirato & Webb, 2000: xi). Foucault bu döneminde iktidarın beden üzerindeki işleyişini özel olarak cezalandırma pratiğini ve cinsellik bağlamlarında incelemiştir (Flynn, 2005: 35). Foucault, erken çalışmalarında "olumsuz" (*negative*) bir şekilde ele aldığı iktidar anlayışını bırakıp, olumlu ve üretken bir iktidar kavramsallaştırması geliştirmiştir. Klasik anlamda iktidar olumsuz anlamda kullanılmış ve genellikle devlet ve yasa ile ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında iktidar, "yasayı koyan, kısıtlayan, engelleyen, reddeden, yasaklayan ve sansürleyendir" (Sarup, 1993: 73; Nash, 2000: 20). Bu yaklaşımın yetersizliğini vurgulayan Foucault'ya göre;

> İktidarın iyi tutunmasını sağlayan, onu kabul edilir yapan, onun basitçe üstümüzde sadece hayır diyen bir güç olarak ağırlık yapmaması, fakat iktidarın karşı gelmesi ve üretken olması, hazzı ve bilgi formlarını teşvik etmesi, söylem üretmesidir. İktidar, işlevi baskı olan olumsuz bir durum olmaktan çok,

toplumsal beden üzerinde hareket eden üretken bir ağ olarak değerlendirilmeli (Foucault, 1980: 119).

İktidarın üretken boyutuna vurgu yapan Foucault, iktidarın nasıl ele alınması gerektiğine dair önemli yöntemsel vurgular yapmıştır. Öncelikle, iktidarın devlet gibi merkezî noktalardaki meşru formlarını incelemek yerine, yereldeki formlarında ve kurumlardaki işleyişine, bir başka deyişle iktidarın "kılcal damarlardaki" hâlini araştırmak gerekmektedir (Foucault, 1980: 96). İkinci olarak, iktidarı tartışırken egemenlerin fikirlerine, düşüncelerine, amaçlarına bakmak yerine, iktidarın süregelen boyun eğdirme süreçlerini, öznelerin nasıl kurulduğunu ve oluşturulduğunu araştırmak gerekmektedir (Foucault, 1980: 97). Üçüncü olarak, iktidar hiçbir zaman birinin elinde toplanan bir meta veya refah olarak görmemeli, onun yerine bireylerin hem taşıdığı ve uyguladığı bir zincir gibi görülmelidir (Foucault, 1980: 98). Dördüncü olarak, iktidarın yukarıdan aşağıya işleyişine dair çıkarımlar yapmak yerine, iktidarın en küçük mekanizmalarda hangi tekniklerle uygulandığını ele alarak başlayıp yükselen bir araştırmasını yapmak gerekmektedir (Foucault, 1980: 99).

Foucault'nun iktidar ile bilginin birbiriyle yakından ilişkili olduğu vurgusu da iktidar analizine çok önemli bir katkıdır. Bu bağlamda, "iktidar hem bilginin nesnesini hem de o özgün bilgi/nesne'nin ilişkilendiği özneyi üretir" (Barker, 1998: 27). Bilginin iktidardan bağımsız olarak üretilebileceğine dair "hümanist" umudu reddeden Foucault, iktidarın bilgi olmadan işleyemediğini belirtir (Foucault, 1980: 52). Özetle, klasik siyaset sosyolojisinin ele aldığı şekliyle iktidarı devletin aygıtında görmek, yasak ve yasa ile özdeşleştirmek, bir grup seçkinin tekelinde düşünmek; iktidarın üretken oluşunu, toplumun kılcal damarlarında hangi mekanizmalarla işlediğini ve bilgi ile bağlantılı olduğunu göz ardı etmektir. Foucault, ayrıca Marksistlerin iktidarı sınıf tahakkümü ve devlet aygıtı olarak ele aldığını, fakat iktidar ağlarının gündelik işleyişi için kritik olan "psikiyatrik kapatma, bireylerin zihinsel normalleşmesi, ceza kurumları" gibi pratikleri göz ardı ettiklerini belirtmiş ve 1968 öğrenci hareketinin bunu değiştirmesi açısından önemine değinmiştir (Foucault, 1980: 116; Sarup, 1993: 78). Şimdi, Foucault'nun iktidara yaklaşımını somut olarak cezalandırma ve cinsellik tartışmaları üzerinden ele alalım.

Foucault, *Discipline and Punish* kitabında cezalandırma pratiğinin dönüşümünü incelemeye, çarpıcı bir karşılaştırma ile başlar: Bir yanda halkın önünde yapılan acımasız bir işkence ve infaz, öte yanda yüz yıl sonrasında hapisha-

nede bir zaman çizelgesi vardır (Foucault, 1979: 7). Cezalandırma pratiği neden ve nasıl dönüşmüştür? Bu dönüşümü Aydınlanma'nın gelişine ve modern ceza sisteminin daha medeni ve insani olduğu vurgusuyla açıklamak isteyenlere karşı şüpheyle yaklaşan Foucault, "disiplinci iktidarın" (*disciplinary power*) ortaya çıkışını ileri sürer. Özetle ifade edilirse disiplinci iktidar, "bir seri sessiz zorlama ile insanların bedeni üzerinden işler ve nasıl davrandıklarını ve dünyayı nasıl gördüklerini biçimlendirir" (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 62). Bu yeni iktidar formunun "uysal bedenler" (*docile bodies*) üretmek etrafında oluşturulduğunu ve amacının "itaatkâr, üretken ve eğitimli bir emek gücü kaynağı temin etmek" olduğunu vurgular (McNay, 1994: 91-92). Bu uysal bedenleri üretmek için kurulan en önemli tekniklerden biri, hapishanedeki hücrelerinde bulunan mahkûmları gözetlemeyi sağlayan merkezî gözetleme kulesidir. Jeremy Bentham'ın tasarladığı "Panopticon" adlı hapishane modeli üzerinden yürüttüğü tartışmada Foucault, gözetleme kulesinde birisi olsa da olmasa da bunu göremeyen mahkûmların davranışlarını düzenlediğini belirtir. Bu disiplinci iktidar ilişkisi yoğun bir şekilde, otomatik olarak işlemekte ve mahkûmlarda sürekli bir görünürlük bilinci yaratmaktadır (Barker, 1998: 59).

Foucault bu disiplinci iktidar analizinin sadece hapishane ile sınırlı olmadığını, okulların, fabrikaların ve hastanelerin de hapishanelere benzediğini belirtmiştir (McNay, 1994: 93). Gerçekten de, güvenlik kamerasının günümüzde artık sıradan hâle gelen kullanımı üzerinden düşünürsek, Foucault'nun sadece izole edilip disiplinci iktidara tabi tutulan mahkûmlardan ve delilerden değil, çok daha genelleştirilmiş bir "disiplinci toplum" (*disciplinary society*) oluşumundan bahsetmesi çok önemlidir (Foucault, 1979: 216). Özne'nin iktidar ile kurduğu ilişki açısından bakarsak, "normalleştirici varsayımları" öznenin içselleştirmesi ve ona göre davranması disiplinci iktidarın işleyişi açısından kritiktir. Bu bağlamda öznenin normalliğini sürekli değerlendirme altında tutan öğretmenin, doktorun, yargıcın ve benzeri kurumların rolünü unutmamak gerekir. Bu gibi süreçlerle "normal" kabul edilen davranışları sergileyenlerle "hasta, deli, suçlu" gibi bu davranışları göstermeyenler ayrıştırılmaktadır (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 60-61; McNay, 1994: 94).

Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (*History of Sexuality*) serisinin ilk kitabında modern cinsellik anlayışının soykütüğünü inceler. Bu incelemeye 19. yüzyıl Viktoryan dönemin cinsellik üzerinde büyük bir baskı dönemi olduğu ve bunun

20. yüzyıl ile birlikte daha özgürlükçü bir yaklaşıma evrildiği kabulünü reddederek başlar. Tam aksine, Foucault Viktoryan dönemde cinsellik üzerine olan söylemlerin patlama yaptığını ve özellikle cinsellik üzerine "itiraf etme" pratiğinin önem kazandığını savunur (McNay, 1994: 95).

Tıpkı hapishanede işleyen gözetleme pratiği gibi, itiraf etme ile birlikte cinsellik üzerine oluşturulan söylemler bilgi ile iktidar arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne serer: Oluşturulan yeni bilgi formları, örneğin "sapkın ve marjinal cinsellik" üzerine geliştirilen tıbbi ve psikiyatrik söylemler, belirli davranışları "normal" (örneğin heteroseksüel normlar), bazılarını ise "sapkın" (örneğin eşcinsellik) olarak kategorize eder (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 141). Bu noktada Foucault'nun iktidarın beden üzerindeki işleyişine dair vurgusu çok önemlidir: "Bedenin içsel bir hakikati yoktur; fakat hakikatler modern biyo-iktidarın çeşitli kategorize etme stratejileri dolayımıyla oluşturulmaktadır" (McNay, 1994: 96-97). Bir başka deyişle, özneler sürekli kendilerine, cinsel kimliklerine dair "hakikati" arayarak davranışlarını düzenler ve bu sayede iktidar normalleştirme üzerinden işler (McNay, 1994: 97).

Foucault için cinsellik, modern iktidarın bedene nüfuz etmesi ihtiyacı açısından olduğu kadar, "nüfus" ile alakalı olan "doğum ve ölüm oranları, hayat beklentisi, doğurganlık, sağlık koşulları, hastalıkların sıklığı, beslenme biçimi ve ikamet" açılarından da önemlidir (Foucault, 1978: 25). Gerçekten de, 18. yüzyıldan itibaren nüfusun refahı, iş gücü, kaynak dağılımı gibi açılardan yönetim sorunu iktidarın karşısına çıkmıştır. Bir başka deyişle, bireylerden "üretken" bir hizmet devşirme ihtiyacı, iktidarın bireylerin bedenlerine, düşüncelerine ve hareketlerine ulaşır olmasını gerektirmiştir (Foucault, 1980: 125). Beden ile iktidarın kurumlarının ilişkisine Foucault biyo-iktidar (*biopolitics*) adını vermiş (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 125) ve bu ilgisini "yönetimsellik" (*governmentality*) üzerine yaptığı son dönem çalışmalarında takip ederek geliştirmiştir.

Foucault son döneminde yaptığı yönetimsellik tartışmasında iktidarı, insanların birbirleriyle ve nesnelerle olan ilişkisi üzerinden ele almıştır. 16. yüzyılda Makyavel'in *Prens* adlı kitabıyla temsil edilen egemenlik temelli yönetme sanatının (*art of government*) temel amacı, belirli bir sınırı ve içindeki tebaanın güvenliğini sağlamaktır. Prensin miras veya zaferle kazandığı toprakla olan ilişkisi dışsal, aşkın ve kırılgan olmaktaydı (Foucault, 1991: 89-90; Nash, 2000: 26). Yönetme sanatının tarihsel dönüşümünü incelerken Foucault, daha önce biyo-iktidar kavramıyla incelediği nüfusun ailenin yerini almasını

ve kapitalizmin gelişimiyle ekonominin önemini vurgular: Yönetimin yapması gereken artık egemenlik veya belirli bir toprak parçasını korumak değil, insanlar ve nesnelerin verimli ve üretken bir şekilde tertiplenmesidir (Foucault, 1991: 93; McNay, 1994: 115).

Bu bağlamda Foucault yönetimselliği "hedefi nüfus olan, esas bilgi formu siyasal iktisat olan, temel teknik aracı güvenlik aygıtları olan bu çok özgün ve karmaşık iktidar formunun çalışmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplamalar ve taktiklerden oluşan topluluk" olarak tanımlamıştır (Foucault, 1991: 102). Burada Foucault nüfusun yönetimini temel hedef edinen bu yeni iktidar formuyla yakın ilişkili olarak ortaya çıkan siyasal iktisat disiplinini vurgulayarak bilgi-iktidar ilişkisini göstermiştir. Siyaset sosyolojisi açısından önemli olan, yönetimsellik tartışmasında "devlet"in, iktidarın toplumun içindeki işleyişinin çeşitli boyutları olan aile reisi, dinî lider, öğretmen gibi birçok yönetim formundan sadece birisi olmasıdır (Nash, 2000: 26).

Foucault'nun ahlakın sorunsallaştırılması olarak özetlenebilecek son dönem çalışmalarının önemli bir özelliği, özneyi iktidara tabi kılınan uysal bedenler olarak pasif bir şekilde ele almaktan uzaklaşmasıdır. Bunun yerine Foucault daha aktif bir şekilde kimliğini bir zanaat olarak kuran bir özne analizi geliştirmiştir (McNay, 1994: 134; Danaher, Schirato & Webb, 2000: 116-117). Özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde Foucault, ahlak kavramını soyut ahlaki ilkeler olarak değil, "kişinin kendisiyle kurduğu ilişki" üzerinden ele alır. Bir başka deyişle, Foucault'nun ahlaka olan ilgisi tarihsel olarak farklı dönemlerde görülen ahlaki özneleştirme formlarını (*forms of moral subjectivation*) araştırmak ve esasen "Nasıl kendimizi kendi hareketlerimizin ahlaki öznesi olarak kuruyoruz?" sorusunu sormaktır (Davidson, 2005: 126).

Bu bağlamda Foucault, eski Yunan ve Roma ahlakına dair yaptığı incelemede "kendilik teknolojileri" (*technologies of self*) terimini "bireylerin kendi bedenlerini, düşüncelerini, davranışlarını düzenlemesi için kullandıkları teknikler" olarak tanımlamıştır (Danaher, Schirato & Webb, 2000: 128). Özne, kendilik teknolojileri aracılığıyla kendi ile olan ilişkisini düzenleyip mutluluk, mükemmellik veya bilgelik edinebilir. Örneğin, özne oluşumunda en önemli teknolojilerden biri, öncelikle "kendini bilme" gerekliliğidir (2000: 129).

KUTU 3. Michel Foucault (1926-1984)

Poitiers'de doğan Foucault, École Normale Supérieure'de felsefe ve psikoloji eğitimi aldı. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952 yılında ayrıldı. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları aldı. Paris Üniversitesi'nde 1961 yılında *Deliliğin Tarihi*'ni doktora tezi olarak savundu. 1960-1966 yılları arasında Clermont-Ferrand'da felsefe bölümünün başına geçti. 1966-1968 yılları arasında Tunus'ta görev alıp anti-emperyalist gösterilere katılan Foucault, 1970'te Collége de France'de kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçildi. 1971'de Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu adlı oluşumun kurucularından biri olarak gerek bu grup gerekse de adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yaptı. 1970'ler boyunca en önemli eserlerini kaleme alırken, aynı zamanda Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katıldı. 1976'da başladığı ve altı cilt olmasını planladığı *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışmasını bitiremeden 1984 yılında öldü (Keskin, 2005: 7-9).

Tarihsel gelişimi içinde kısaca özetlenen Michel Foucault'nun çalışmaları, zihin açıcı tartışmalara yol açtığı kadar eleştirilerin de hedefi olmuştur. İktidarın sadece devlette cisimleşen, bir grup seçkinin veya bir sınıfın elinde bulunan bir olgu olarak görülmesini reddeden Foucault, iktidarın birçok formuyla toplumun kılcal damarlarında işlediğini ve öznelerin gündelik pratiklerine içkin (*immanent*) olduğunu savunmuştur. Eleştirmenlere göre, iktidarın neredeyse her yerde ve her şeyde bulunması, bir kavram olarak açıklayıcılığını yitirmesine yol açar. Ayrıca, Foucault'nun birçok analizinde özneleri iktidara tabi kılınan "uysal bedenler" olarak ele alması ve iktidarın olduğu her yerde de direnişin bulunduğunu belirtse de bu tartışmayı yeterince geliştirmemesi, iktidar kavramsallaştırmasının bir başka zayıf yönünü göstermektedir (Nash, 2000: 23; Sarup, 1993: 84).

Dahası, Foucault iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiyi vurgulamış ve herhangi bir "hakikat iddiası"nın (*truth-claim*) mutlaka iktidar ilişkili olduğunu savunmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında, iktidardan özgürleşmeyi savunan her hakikat iddiası aslında başka bir iktidar sistemine hizmet etmekte (örneğin

Marksizm) ve toplumsal gerçekliği açıklarken bilimsel, objektif ve iktidardan bağımsız bir hakikate ulaşma arayışı mümkün olmamaktadır. Eleştirmenler, bu karamsar yaklaşımın herhangi bir reform çabasına umutsuzlukla bakılmasına yol açtığını savunmuştur (Rouse, 2005: 106). Bu eleştiriye cevaben Foucault, kendisinin herhangi bir çözüm sunma ile ilgilenmediğini, fakat iktidarı sorunsallaştırarak onun "tehlikeli" yönlerine dikkat çektiğini savunmuştur. Bu durumda, hangi tehlikenin daha önemli olduğuna dair "ahlaki-siyasi" bir karar verilebilir (2005: 115). Gerçekten de, Foucault'nun günümüzde normal kabul edilen birçok pratiğin ve yargıya içkin olarak işleyen iktidar ilişkilerinin meşruiyetini sorgulayışı, kimlik odaklı birçok toplumsal hareketin mücadelesine ilham kaynağı olmuştur. Bunun yanında, iktidar tartışmasını devlet aygıtından gündelik hayata taşımasıyla yeni siyaset sosyolojisinin "kültürel siyasete" (*cultural politics*) ilgisine önemli bir katkıda bulunmuştur (Nash, 2000: 26-27).

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe

1968 yılı Batı Marksizmi ve Doğu Marksizmi için "sonun başlangıcı" olarak görülebilecek kritik gelişmelerin yaşandığı bir yıl olmuştur. Doğuda Prag sokaklarına giren Sovyet tankları karşısında gelişen Prag Baharı, Sovyet Sosyalizminin sorgulanmasına yol açmıştır. Batı'da ise Paris öğrenci olayları ile birlikte çevrecilik, feminizm, etnik azınlıkların hakları gibi alanlarda yükselen yeni toplumsal hareketler öne çıkmıştır. Batı'da yeni toplumsal hareketler ile post-endüstriyel topluma geçildiği tartışmaları, Marksist düşüncede geleneksel olarak devrimci özne kabul edilen işçi sınıfının sorgulanmasına yol açmıştır (Tormey & Townshend, 2006: 2-3; Sim, 2000: 4-5).

Ernesto Laclau (bkz. Kutu 4) ve Chantal Mouffe (bkz. Kutu 5) tarafından 1985 yılında yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* (*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics)* kitabı, bütün bu tarihsel gelişmeler üzerinden Marksist teoriyi yeniden düşünmek için yazılmıştır. Basitçe ifade edersek; Laclau ve Mouffe'u "*post*-Marksist" yapan, Marksizmin ekonomik indirgemeci, özcü, işçi sınıfını merkezine alan birçok temel kavramını reddetmeleridir. Öte yandan, hâlâ "post-*Marksist*" olduklarını savunmalarının nedeni ise "hegemonya" (*hege-*

mony) kavramı başta olmak üzere Marksizmin birçok tartışması üzerinden hareket ederek bir "radikal, özgürlükçü, çoğul demokrasi" vizyonu geliştirmeleridir (Laclau & Mouffe, 1985: 4).

Laclau ve Mouffe'un teorik gelişimi üzerinde Batı Marksizmi'nin, özellikle Althusser ve Gramsci'nin etkisi olduğu kadar, postyapısalcı düşünce (Foucault), dilbilim (Saussure) ve psikanaliz (Lacan) de önemli yer edinmiştir (Tormey & Townshend, 2006: 90). Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Laclau ve Mouffe'un Marksist düşünceyi eleştirdiği boyutları, geliştirdikleri hegemonya teorisini ve radikal demokrasi tartışmasını, son olarak da kendilerine yöneltilen eleştirileri ele alacağız.

Laclau ve Mouffe'un postyapısalcı teorik duruşu klasik Marksizmin birçok temel kavramını ve iddiasını sorgulamalarına yol açmıştır. Kabaca ifade edilirse, Klasik Marksizm ekonomik altyapının siyasi ve ideolojik üstyapıyı belirlediğini savunmuş, tarihin sınıf savaşımından ibaret olduğunu, objektif çıkarları etrafında birleşen proletaryanın yapacağı devrim ile gelecek sosyalizmin kaçınılmaz olduğunu öne sürmüştür. Laclau ve Mouffe'a göre Klasik Marksizm, tarihin özünü yakalama iddiasında olan bu "tekçi" (*monist*) ve "evrensel" (*universal*) anlatısıyla karmaşık ve olumsal toplumsal gerçekliği yakalamaktan uzaktır (Laclau ve Mouffe, 1985: 4). Bir başka deyişle, Laclau ve Mouffe'a göre Klasik Marksizm tarihsel ve toplumsal süreçleri basit, kapalı, tek bir söylem içine başarısızca "sığdırmaya" çalışmıştır (Geras, 1987: 44).

Batı Marksizmi'nin hegemonya kavramı ile siyasetin özerkliğine Marksist düşünce içinde alan açmaya çalışması da temel kavramlarla çelişen sonradan eklemelerden öteye geçememiştir (Mouzelis, 1988: 107). Bu açmazdan çıkmak için post-Marksizm bir seri "reddiye" ileri sürer: Öncelikle, altyapı-üstyapı metaforu bir kenara bırakılmalı, ekonominin belirleyici rolü karşısında siyaset ve ideolojinin ikincil olduğu iddiası reddedilmelidir. Bir işçinin sınıf konumuna bakarak onun kimliğini, siyasi bilincini ve nesnel çıkarlarını çıkarsayamayız. Bununla ilişkili olarak, eğer işçi sınıfı bilinci veya iradesi gibi bütünlüklü, homojen ve evrensel bir olgudan bahsedemiyorsak, işçi sınıfına devrimci özne olma önceliğini atfedemeyiz. Dahası, kapitalist üretim ilişkilerine son verecek devrim, bütün eşitsizlikleri kaldıracak bir olgu değil, radikal demokrasinin ancak bir boyutu olarak görülebilir. Son olarak, Marksizmin toplumun özüne dair geliştirdiği evrensel söylem reddedilmelidir çünkü toplumsal olan, bütüncül bir söyleme indirgenebilir değildir (Laclau & Mouffe, 1985: 2; Geras, 1987: 43-44).

Laclau ve Mouffe, bu reddiyelerin ardından kendi teorik tartışmalarına zemin hazırlamak için "hegemonya" kavramının soykütüğünü inceler. Kavrama dair en değerli katkıyı yaptığı belirtilen Antonio Gramsci, hegemonya tartışmasında siyasi önderliğin yaptığı sınıf ittifaklarının ötesine geçip ahlaki ve entelektüel alanı ele almıştır. Bu bağlamda ideolojinin rolünü eski tartışmaların daha ötesinde kurgular. İdeolojinin "maddiliği"ne yaptığı vurgu ile Klasik Marksizmde ideolojinin üstyapısal, ikincil görülen doğasını dönüştürür. Dahası, siyasi özneyi sınıfa indirgemek yerine "kolektif iradeler" olarak ele alarak, ideolojinin sınıf ile doğrudan ilişkisini sona erdirir (Laclau & Mouffe, 1985: 66-67). Bir başka deyişle, Gramsci'ye göre "kolektif irade, dağınık ve parçalı tarihsel güçlerin siyasi-ideolojik eklemlenmesinin sonucudur" (1985: 67). Hegemonyayı bir "eklemleme" faaliyeti olarak görmesi ve olumsallığını vurgulaması Gramsci'nin Laclau ve Mouffe tarafından ele alınıp geliştirilecek olan katkısıdır. Buna rağmen Gramsci, yine de hegemonyanın temel bir sınıfa dayanması gerektiğini belirterek ekonomizmin çerçevesinden tam olarak çıkamamıştır.

Laclau ve Mouffe'un hegemonya kavramını geliştirmek için başvurdukları bir diğer esin kaynağı Batı Marksizminin önemli figürü olan Louis Althusser'in kullandığı "üst belirlenim" (*overdetermination*) kavramıdır. Psikanalizden ödünç alınan üst-belirlenim kavramı esas olarak rüyalarda "birçok anlam ve kimliğin sembolik olanda 'yoğunlaşması' veya söylem içindeki bir terimin bir başkasıyla 'yer değiştirmesini'" ifade eder (Tormey ve Townshend, 2006: 96). Althusser'in toplumsal olan her şeyin üst belirlendiği vurgusundan hareketle Laclau ve Mouffe, "toplumsal olanın sembolik bir düzen olarak kurulduğunu" savunur (Laclau ve Mouffe, 1985: 97).

"Söylem" (*discourse*) ise bu sembolik düzenin işlediği alandır. Söylemin merkezîliğini vurgulayan Laclau ve Mouffe, bütün nesnelerin söylem üzerinde kurularak anlamlandığını belirtir. Örneğin, bir depremin "doğal felaket" olarak mı yoksa "Tanrı'nın gazabı" olarak mı tasvir edileceği sorunsalı söylemin hayatımızdaki kurucu rolünü göstermektedir (Laclau & Mouffe, 1985: 108). Bu noktada, Ferdinand de Saussure'ün yapısal dilbiliminden alınan ilham da belirtilmelidir. Bu yaklaşıma göre "dil", sadece nesneleri bize temsil etmez, onları bizim için "sıralar ve anlamlandırır" (Nash, 2000: 28). Nesneler, dil içinde birbirleriyle olan "farklılıkları" esas alınarak ilişkilendirilmiştir. Örneğin, "mavi" kelimesini sadece mavi nesnelere bakarak değil, onu diğer renklerden farklılaştırılarak anlayabiliriz. Bir başka deyişle Saussure'e

göre "dil", "birbiriyle olumsuz olarak ilişkilendirilmiş farklılıklar sistemidir" (Laclau & Mouffe, 1985: 113).

Laclau ve Mouffe, postyapısalcı duruşlarıyla dilin bu "yapısının" kapalı bir sistem olmadığını, tam aksine; dilin merkezsiz, olumsal, değişken ve sürekli oluş hâlinde bulunduğunu vurgular (Nash, 2000: 29). Bu çerçeveden bakıldığında; hiçbir kimlik veya anlam hiçbir zaman tam manasıyla oluşmuş ve sabitlenmiş değildir. Aksine, bütün kimlik veya anlamlar her zaman yeniden tanımlanmaya, birbirleriyle daha farklı şekilde ilişkilendirilmeye açıktır. Bütün varlıkların söylem içinde kurularak anlamlandırılması ve kimliklerin kesin olarak belirlenmiş olmamasının yanında, Laclau ve Mouffe, rasyonel ve bütüncül bir "özne" kavramını da reddeder ve sadece söylem içinde kurulan "özne pozisyonları" (*subject positions*) ile ilgilenir (Laclau & Mouffe, 1985: 115; Sim, 2000: 20).

Şimdi, bütün bu ilham kaynaklarının Laclau ve Mouffe'un hegemonya teorisinde nasıl harmanlandığını ele alalım. Hegemonya, "eklemleme" (*articulation*) pratikleri sonucunda kurulur. Laclau ve Mouffe'un eklemleme terimi ile kastettikleri, toplumsal "öğeler" (*elements*) arasında onların kimliğini dönüştürecek bağlantılar kurmaktır. Bu öğeler, belirli bir söyleme eklemlendiklerinde, o söylemin "durakları" (*moments*) olurlar (Laclau & Mouffe, 1985: 105). Bu noktada, dilin merkezsiz ve değişebilir bir şekilde birbiriyle ilişkilenmiş terimlerden ibaret olduğunu hatırlayalım. Bununla ilişkili olarak, söylem içinde kurulan hiçbir kimliğin veya anlamın tam manasıyla kesin ve bitmiş olmadığını, sadece "kısmi olarak sabitlendiklerini" (*partially fixed*) belirtelim. Toplumsal öğelerin hepsi tam olarak bir söylemin duraklarına dönüştürülememektedir (1985: 113). Laclau ve Mouffe'un Klasik Marksizmin işçinin sınıf konumu ile bilinci (kimliği) arasında kurduğu ilişkiyi reddettiğini ve yeni toplumsal hareketlerle birlikte toplumsal mücadelelerin çoğulluğunu ve açık uçlu olduğunu hatırlayalım. Bu öncüllerden hareketle, Laclau ve Mouffe için hegemonyanın kurulma süreci olumsaldır ve "muhalif" (*antagonistic*) güçler arasında belirsiz bir "sınır" (*frontier*) üzerinde bitmek bilmeyen bir "anlam sabitleme" mücadelesidir (Tormey & Townshend, 2006: 95-97; Sim, 2000: 23).

Hegemonya tartışmasını somutlaştırmak için Laclau ve Mouffe'un 1980'li yıllarda neoliberalizmin yükselişine dair geliştirdikleri analize bakalım. "Özgürlük" kavramının anlamı tarihsel olarak dönüşmüş ve "demokrasi"yle eklemlenerek genişlemiştir. John Locke tarafından ilk olarak kullanıldığında baskıya veya şiddete maruz kalmamak olarak görülen özgürlük, zamanla

toplumsal mücadelelerin gelişmesiyle demokratik sürece katılımı içermiştir. Bunu takiben, sosyal demokratlar tarafından özgürlüğün seçim yapma "kapasitesi" olarak ele alınmasıyla birlikte "yoksulluk, eğitimsizlik, yaşam koşullarında eşitsizlik" gibi sorunların refah devletiyle aşılması özgürlüğe ulaşmanın birer boyutu hâline gelmiştir (Laclau & Mouffe, 1985: 172).

Laclau ve Mouffe'a göre, günümüzde özgürlük kavramının yeniden tanımlanması neoliberal düşünce için temel bir hedeftir. Bilindiği üzere neoliberalizm, bireysel özgürlükler vurgusu üzerinden sosyal refah devletinin tasfiyesini öngörmektedir. Çünkü Hayek gibi neoliberaller açısından devletin ekonomideki varlığı bireylerin özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Neoliberalizmin hegemonik bir ideoloji olarak hedefi "çeşitli özne pozisyonlarını bireyci bir hak tanımı ve olumsuz bir özgürlük kavramı etrafında birleştirmek" olarak değerlendirilebilir (1985: 176). Bu bağlamda, "toplumsalın sınırı" (*frontier of the social*) yer değiştirmiş ve refah devletiyle ilişkilenen özne pozisyonları "olumsuz" anlamlar yüklenerek değerlendirilmeye başlanmış, örneğin "sosyal güvenlik parazitleri" olarak adlandırılmıştır (1985: 176).

Neoliberalizmin yükselişinin analizinde açıkça görüldüğü üzere Laclau ve Mouffe açısından hegemonya, kimliklerin ve anlamların bitmek bilmeyen bir şekilde yeniden tanımlanması, söylemlere eklemlenerek anlamının sabitlenmeye çalışılması mücadelesidir. Bu mücadele içinde "Sol'un görevi liberal-demokratik ideolojiyi terk etmek değil, tam aksine onu derinleştirmek ve radikal ve çoğulcu bir demokrasi doğrultusunda genişletmektir" (1985: 176). Sağ'ın toplumsal eşitsizliğe kapı açan olumsuz özgürlük anlayışına alternatif olarak Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi vizyonunda demokratik bir söylem içinde "özgürlük" ve "eşitliğin" eklemlenmesi bulunmaktadır.

Laclau ve Mouffe, tarihsel olarak Fransız Devrimi'yle başlayan ve toplumun çeşitli boyutlarına yayılan eşitlik ve özgürlüğe, bir başka deyişle demokratik devrim ideolojisine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, post-Marksistler için sosyalizm, radikal demokrasinin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır (Laclau & Mouffe, 1985: 178). Günümüzde, yeni toplumsal hareketler olarak tanımlanan ırkçılık-karşıtı, feminist, çevreci mücadeleler ile oluşan kimlikler, demokratik devrimin genişlemesi açısından önemli potansiyeller sunmaktadır (Laclau & Mouffe, 1985: 158; Tormey & Townshend, 2006: 97-98). Buna rağmen Laclau ve Mouffe, tıpkı Klasik Marksizmin işçi sınıfına devrimci özne konumunu atfetmesine karşı çıktıkları gibi, yeni toplumsal hareketlerin de mutlaka siyaseten ilerlemeci olacakları veya solda konumlanacakları kanısına

da karşı çıkarlar (Sim, 2000: 27). Tekrar başa dönecek olursak, Laclau ve Mouffe'un toplumsal mücadelelerin çoğulluğuna, olumsallığına ve açık uçlu oluşuna vurgu yaptığı hatırlatılmalıdır.

Temel iddialarını kısaca özetlediğimiz *Hegemony and Socialist Strategy* kitabı Marksist entelektüeller içinde önemli bir tartışmaya yol açmış ve eleştirilere hedef olmuştur. Laclau ve Mouffe'un "post-Marksist" bir konum formüle etme arayışına karşı kimi yorumcular, analizin "provokatif" boyutlarına olumlu yaklaşmış, kimileri ise bu çalışmaya "eski-Marksist" (*ex-Marksist*) teriminin daha uygun olacağını savunmuştur (Geras, 1987: 43; Sim, 2000: 43). Eleştirmenlere göre post-Marksist yaklaşımın temel sorunlarından birisi, Klasik Marksizme yönelttiği eleştirilerin aslında Marksizmin karikatürize edilmiş belirli bir formu üzerinden yapılmasıdır (Tormey & Townshend, 2006: 107).

Norman Geras'a göre, Laclau ve Mouffe anlatısını "basit/karmaşık, kapalı/açık" karşıtlıkları üzerine kurarak, birçok Marksist yaklaşımı bir araya toplayıp "basit ve kapalı" teoriler olarak sınıflandırmaktadır (Geras, 1987: 44). Marksizm bu şekilde kaba terimlerle tanımlandıktan sonra, "belirlenimci, ekonomist, özcü" olarak mahkûm edilmiştir (1987: 48). Bir başka eleştiri, post-Marksizmin söylemin merkezî rolüne yaptığı vurgunun çelişkili ve "idealist" olduğudur (Geras, 1987: 65; Tormey & Townshend, 2006: 108). Ayrıca, geliştirilen hegemonya teorisinin "teorik boşluklar" içerdiği, bir başka deyişle farklı durumları analiz etmek için yeterince iyi tanımlanmış teorik araçlar sunmadığı iddia edilmiştir (Geras, 1987: 72-74).

Post-Marksizmin işçi sınıfına dair yürüttüğü tartışma da önemli eleştiriler almıştır. Hatırlanacağı üzere, Klasik Marksizmin işçi sınıfına devrimci özne olma önceliği atfetmesini eleştiren post-Marksizm, hiçbir toplumsal gruba kategorik olarak değişimin anahtarı gözüyle bakılamayacağını savunmuştur. Bununla birlikte Laclau ve Mouffe, sosyalizmi radikal demokrasi tartışmasının bir boyutu olarak korumaktadır. Buradaki yanıtlanmamış sorun, işçi sınıfının devrimin merkezî konumundan indirilip diğer toplumsal gruplarla eşitlenmesi durumunda sosyalizm idealine nasıl ulaşılabileceğidir (Sim, 2000: 34).

Sonuç Yerine

Postyapısalcı yaklaşımı siyaset sosyolojisinin ana sorunsalları bağlamında ele aldığımız yazımızın sonuç bölümünde, hem söz konusu yaklaşımın temel özelliklerini özetlemeye hem de postyapısalcılığa yöneltilen eleştirilere yer vermeye çalışacağız. Her şeyden önce postyapısalcılık pratik uygulamalara yönelik analizler sunar. Başka bir deyişle, gerçeklikle ilgisi olmayan soyut çözümlemeler veya kavramsallaştırmalar yerine gündelik yaşamın en derinlerindeki dokularına nüfuz eden ilişkileri inceler. Bu bağlamda, gerçeklikle hatta gerçekliğin oluşum süreciyle oldukça iç içe bir bakış açısı sergileyen postyapısalcılık bu özelliğinden ötürü toplumsal değişim adına alternatif üretme konusunda kritik bir yaratıcılığa sahiptir. Paralel bir biçimde, postyapısalcı analizler, kuramsal öncüllerine göre, yeniliğe çok daha açık bir karaktere sahiptir. Postyapısalcılık kesinliklere karşıdır, sosyal yaşamda olumsal ve tarihsel süreçler aracılığıyla inşa edilen gerçekliğin oluşumu kesin olarak tamamlanmaz. Her durumda, gerçeklik bir eksikliği içerir ve hatta bu eksikliğin kendisi gerçekliğe yüklenen anlamın temel kaynağıdır. Bu nedenle, postyapısalcı siyasal mücadele her zaman kesinliklere karşı cephe alır. Bununla birlikte, postyapısalcılık salt bir reddiyecilik akımı değildir. Her ne kadar batı düşünce geleneğine kökten eleştiriler yöneltse de postyapısalcılığın asıl saldırdığı nokta, özellikle modern düşünce biçimlerinin dayandığı doğruluk ve saflık konusundaki dışlayıcı iddialardır (Williams, 2005: 6-8).

Postyapısalcı düşünürlere göre, ister bilincin ister bilinçdışının etkisi altında olsun sosyal davranışın hiçbir durumda doğal bir karakteri olamaz. Eş deyişle, kimlik konusunda her türlü sınırlılığa karşı olan postyapısalcılık açıklığa (*openness*) adanmış bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, postyapısalcılık özcülüğün (*essentalism*), belirlenimciliğin (*determinism*) ve doğalcılığın (*naturalism*) her formuna karşıdır. Bununla birlikte, postyapısalcılığın anti-hüma-nizmle veya usdışıcılıkla (*irrationalism*) ilgisi yoktur. Temel olarak hümanizmi ve usçuluğu (*rationalism*) sorunsallaştırma yoluyla söz konusu akımları tamamıyla yıkmak yerine yeniden tanımlamak amacındadır. Bu noktada, iki temel kavramsallaştırma örnek olarak gösterilebilir. Birincisi, postyapısalcı figürler insan eyleminin esas koşulu olarak gösterilen "özgürlük" kavramı yerine "açıklığı" tercih ederler. Böylece, eyleme kurallarına belirli sistemlerde veya yapılarda bile radikal yeniliklere yol açabilecek bir potansiyel atfedilir. İkinci olarak, postyapısalcılar genel olarak "us" kavramı yerine "düşünce süreçleri" ta-

KUTU 4. Ernesto Laclau (1935-2014)

Buenos Aires'te doğan Laclau, 1940'lı yıllar boyunca -daha sonraları görüşlerini oldukça etkileyecek olan- Peronist popülizme maruz kaldı. 1958'de Arjantin Sosyalist Partisi'ne katıldı ve öğrenci hareketlerinde aktif rol oynadı. 1960'lı yıllar boyunca Arjantin'de ortaya çıkan toplumsal parçalanma ve 1966 darbesi birçok antagonizmayı beraberinde getirdi. Bu bağlamda, Laclau siyasal hegemonik ittifakların sınıfsal ayrımları aşması gerektiğine dair fikirlerini geliştirmeye başlamıştı. Buenos Aires Üniversitesi'nde tarih eğitimi aldıktan sonra, Essex Üniversitesi'nde 1977 yılında doktorasını tamamladı. Bu süre içinde (1975 yılında) Chantal Mouffe ile tanışıp hayatını birleştirmesiyle birlikte Laclau'nun Marksizme getirdiği eleştiriler ve özgün radikal demokrasi anlayışı daha da olgunlaştı. Essex Üniversitesi'nde İdeoloji ve Söylem Analizi Programı'nı kurup uzun süre yönetti. Dünyanın çeşitli üniversitelerinde dersler veren ve akademik aktivitelere katılan Laclau 2014 yılında öldü (Critchley & Marchart, 2004: 1-2).

Bu doğrultuda yöneltilen başka bir eleştiri ise, bütün toplumsal grupların dönüşümü gerçekleştirmede aynı "şansa" sahip olmadığı, işçi sınıfının kapitalist toplumdaki yapısal konumu nedeniyle görece daha fazla olanağa sahip olduğudur (Mouzelis, 1988: 115). Farklı ifade edersek, işçi sınıfının mecburen devrimci olduğunu iddia etmeden de işçi sınıfının toplumsal dönüşümde öncülük yapma olanağının diğer gruplara göre daha fazla olduğu savunulabilir.

Post-Marksizme yöneltilen bir başka eleştiri, Klasik Marksizmin devrimi kaçınılmaz gören teleolojik anlatısını reddederken, kendilerinin de farklı bir teleoloji ileri sürmeleridir. Özellikle Laclau ve Mouffe'un demokratik devrimin genişlemesi ve derinleşmesi üzerinden kurdukları radikal demokrasi tartışması teleolojik olarak görülebilir (Tormey & Townshend, 2006: 110). Dahası, demokrasinin gelişmesi üzerinden geliştirdikleri tarih okumasının da sorunlu olduğu belirtilmiştir. İşçi sınıfı mücadelesi ile gelişen kazanımların sadece demokrasi dolayımıyla değerlendirilmesi, bu olayların ardındaki öznenin göz ardı edilmesi pahasına yapılmıştır (Sim, 2000: 37).

birini yeğler (Williams, 2005: 11-13). Zira genelgeçer, zamanın ve mekânın ötesinde konumlanmış bir akıldan söz edilemez. Düşünce süreçleri ise olumsal bir biçimde kurulan özne pozisyonlarıyla yakından ilgili olan son derece dinamik ve değişken eylem motifleridir.

Postyapısalcılık bakımından değerler zorunlu olarak içkindir ve dışsal doğrular yanılsamalardan ibarettir. İçkinlik konusundaki bu vurgunun altında ise postyapısalcılığın ontolojik bakış açısı yatar. Toplumsal yaşamda hiçbir olgu veya görüngü mükemmel bir biçimde düzenlenemez, hiçbir olgunun veya görüngünün belirgin bir merkezi ve çevresi yoktur. Gerçeklik farklı aktörlerin ve düşünürlerin çeşitli perspektiflerine göre değişkenlik gösterir. Bu nedenle, postyapısalcılığa göre, doğruluk mutlak düzen yerine bakış açısına göre şekillenir. Dolayısıyla, postyapısalcı figürler bilimsel bilginin diğer bilgi türlerine baskın geldiği modern epistemolojiyi reddeder. Her durumda, bilimsel metodolojiye direnen ve bilimsel olgularla ilgisi olmayan doğrular vardır. Bununla birlikte, postyapısalcılık bütünüyle bilim karşıtı bir yaklaşım değildir. Postyapısalcılığın asıl eleştirdiği nokta, bilimsel bilginin işlevsel olabileceği durumları kabul etmek şartıyla, tüm bilgi türlerinin doğruluk ölçütlerinin bilimsellik yoluyla belirlendiği modern epistemolojik varsayımdır. Diğer taraftan, bilimsel olarak oluşturulan bilgi türleri sadece ve sadece bilimsel olarak üretildikleri için doğrulanamaz, tam tersine her zaman eleştiriye açıktır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, bilimsel doğrulama zorunluluğunun bilimsel bir dayanağı yoktur ve bu nedenle, her durumda bilimin haklı gösterilebileceği herhangi bir bilimsel zemin bulunmamaktadır (Williams, 2005: 14-17).

Postyapısalcılık sabitlenmiş tüm normlara, değerlere, kavramlara, süreçlere ve hakikatlere karşı olması bakımından hangi düzeyde olursa olsun radikal aktivitelere sıcak bakmaktadır. Bunun altında yatan neden ise, postyapısalcılığın salt olarak yıkıcı bir eleştirellikten ziyade eleştirerek yeniden kurma arayışında olmasıdır. Bu bağlamda, postyapısalcılık doğası gereği siyasi bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, bahsi geçen, modern sosyal bilimler yazınında resmedilen kurumlara ve parlamenter sisteme indirgenen siyaset değildir. Zira başta postyapısalcılığın kendisi bu tür bir siyaset kavramsallaştırmasına karşıdır. Daha önce de çeşitli bölümlerde açıklamaya çalıştığımız üzere, postyapısalcı düşünürlerin iktidar anlayışı siyasi kurumlara veya süreçlere indirgenemeyecek kadar geniş ve bir o kadar da karmaşıktır. Söz konusu karma-

KUTU 5. Chantal Mouffe (1943-)

Charleroi'de doğan Mouffe Louvain Katolik Üniversitesi'nde felsefe eğitimi alırken aktif biçimde öğrenci hareketlerine katıldı ve Sosyalist Parti'de görev aldı. 1960'lı yılların ortalarında Paris'e giden Mouffe, Althusser'in seminerlerine katıldı. Öte yandan, Fransız Komünistlere mesafeli olan Mouffe, anti-emperyalist mücadeleye yakınlaştı ve Latin Amerikalı radikal sol gruplara katıldı. 1967-1973 yılları arasında Kolombiya'da bulunan Mouffe Bogota Üniversitesi'nde felsefe dersleri verdi. Latin Amerika'nın oldukça karmaşık siyasal konjonktürü Mouffe'un Marksizmin sınıf indirgemeciliğine dair eleştirel tutumunun ortaya çıkmasını sağladı. 1970'li yılların ortalarında İngiltere'ye dönen Mouffe, Ernesto Laclau ile birlikteliklerine başlayıp radikal demokrasi anlayışını geliştirmeye başladı. ABD, Fransa ve Birleşik Krallık başta olmak üzere, çeşitli ülkelerde akademik görevler alan Mouffe, çatışma kavramsallaştırması temelinde inşa ettiği kavgacı demokrasi (agonistic democracy) kuramı üzerine çalışmalarına devam etmektedir (Torfing, 1999: 15; Martin, 2013: 1-6).

Sonuç itibarıyla, Laclau ve Mouffe'un Marksizmi yeniden formüle etmek için çıktıkları yolda öne çıkardıkları "söylem" tartışması değerli bir kavrayış getirse de, kendi içinde çeşitli sorunları da barındırmaktadır. Siyaset sosyolojisi açısından bakıldığında, yeni toplumsal hareketlerin yükselişinin işçi sınıfını merkeze alan Marksizmin yeniden düşünülmesine yol açması önemli bir olgudur. Toplumsal kimliklerin sadece ekonomik ilişkilerle ilişkili olmadığı ve toplumsal mücadelelerin çoğulluğunun ve olumsallığının kabulü değerli vurgulardır. Dahası, post-Marksizm, "siyaset"in sınıf mücadelesine indirgenmeden nasıl işlediğine dair yeni bir tartışma geliştirmiştir. Dilbilim ve psikanaliz gibi çeşitli disiplinlerden aldığı ilhamla Laclau ve Mouffe siyaseti, sürekli oluş hâlinde bulunan kimliklerin ve anlamların söylem dolayımıyla farklı hegemonya projelerine eklemlenmeye çalışılması olarak ele almıştır.

şayı biraz olsun hafifletebilmek ve ana akım siyaset anlayışından kendi pozisyonlarını ayırabilmek adına siyasal olan (*the political*) tabirini tercih eden postyapısalcı figürler radikal değişimi söz konusu alanın en kritik unsurlarından biri olarak alırlar. Bu bağlamda, postyapısalcı siyaset mevcut toplumsal düzenlerde görülen siyasi süreçlerin dayandığı sabitelerin içinde yepyeni durumlara neden olabilecek imkânların olduğunu iddia edip bu olanakların ortaya çıkarılması adına mücadelenin yollarını araştırır. Tarihsel bağlam bölümünde de değinildiği üzere, 1968 olaylarının varisi olan postyapısalcılık siyasi direniş hareketlerinde kendiliğindenlik (*spontaneity*), değişkenlik (*fluidity*) ve açıklık taraftarıdır. Bu bağlamda herhangi bir kurtuluşu veya saf anlamda ideal bir toplumsal düzeni ütopik bir biçimde hayal etmekten uzak olan postyapısalcılar mevcut demokratik rejimler içinden eleştirel siyasi mücadele yoluyla açığa çıkabilecek yeni olanaklarla siyasi limitlerin nereye kadar aşılabileceği ile ilgilenir (Williams, 2005: 18-21).

Temel argümanlarını sıralamaya çalıştığımız postyapısalcılık, tıpkı diğer yaklaşımlar gibi, birçok konuda eleştirilere maruz kalmıştır. Postyapısalcılığa yöneltilen en genel ama bir o kadar da kritik eleştirilerden biri, kâğıt üzerinde göze oldukça hoş gelen eleştirel çözümlemelerin, kavramsallaştırmaların ve iddiaların uygulanabilir sosyal ve siyasi bir kurama dönüştürülememesidir. Dile ve anlama aşırı değer veren postyapısalcılık bu uğurda gerçekliğe ve maddi koşullara yaptığı vurgunun şiddetini azaltmıştır (Howarth, 2013: 56). Jürgen Habermas'a göre, postyapısalcılığın mevcut siyasi süreçlere ve kurumlara getirdiği eleştirilerin herhangi bir ussal temeli yoktur, çünkü postyapısalcıların daha özgürlükçü, daha demokratik toplumsal düzenler oluşturma ve son tahlilde insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirme adına herhangi bir çözümleme veya kavramsallaştırma kaygısı yoktur. Tam tersine, modernitenin ve Aydınlanma'nın kurtuluşu vadeden potansiyeline sırtını dönmüş olan postyapısalcılık eleştirdiği özcü, belirlenimci ve doğalcı hâkim eğilime karşı herhangi bir alternatif pozisyon oluşturma gereği duymamıştır (Habermas, 1987).

Hem yapısalcılığa hem de postyapısalcılığa yöneltilen bir diğer önemli eleştiri ise Perry Anderson'dan gelmiştir. Bu düşünüre göre, dilsel sistemi temel alarak toplumsal yapıları açıklamaya çalışan model tam anlamıyla özne ile yapı arasındaki ilişkiselliği açıklayamamaktadır. Bu bağlamda, yapısalcılık çubuğu yapı yönünde bükerken dinamik bir yapı tahayyül eden postyapısal-

cılık öznenin eylemselliğini vurgulama yoluna gitmiştir. Özne ile yapı arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırma yerine ya "yapının teorik mutlakiyetçiliği" ya da "öznenin parçalanmış fetişizmi" yeğlenmiştir (Anderson, 1983: 55). Özne ile yapı arasındaki gerilim başarılı bir şekilde tespit edilmekle birlikte ne yapısalcılık ne de postyapısalcılık özne ile yapının birbirini hangi yönlerden ne derecede etkileyebildiğini analiz edebilmişlerdir. Yaptıkları ise şiddetle eleştirdikleri modern hâkim eğilim ile benzer bir yöntem aracılığıyla söz konusu ikiliği oluşturan kategorilerden birini ötekini ikincilleştirerek vurgulamaktan ibarettir.

Roy Bhaskar ise postyapısalcılığı yeni bir tür "idealizm" olarak betimler ve postyapısalcıları gerçekliği düşünceye indirgemekle suçlar (1989: 146-147+191). Sonuç olarak, kuramları bir çeşit kültürel ve moral görecelilik ile bulanıklaşan postyapısalcıların çözümlemeleri açıklayıcılık ve eleştirellik bakımından aşınmıştır. Herhangi bir toplumsal, siyasi, iktisadi veya kültürel olguyu eleştiri süzgecinden geçirebilmek için söz konusu kuramın dayandığı temel varsayımlar, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik prensipler olmalı ki bu varsayımlara ve prensiplere uyup uymaması bakımından ilgili olgu eleştirilebilsin. Postyapısalcılığın kendisi bu varsayımların ve ilkelerin varlığını tahakküm sonucu ortaya çıktıkları iddiasıyla reddettiği için herhangi bir olguyu eleştirel bir biçimde ele alma yeteneğini de kendisi yok etmiş olur. Görecelilik postyapısalcı analizlere teorik kıvraklık sağlamakla birlikte, yaklaşımın hem çözümlemelerinin hem de kavramsallaştırmalarının etkinliğini de ciddi düzeyde azaltmaktadır.

Sosyal yapıların koşulsuz açıklığının ve radikal olumsallığının önemsenmesi ve vurgulanması kritik bir teşhis olmakla birlikte bu eğilim postyapısalcılığın toplumsal ilişkilerin hangi yollarla yeniden üretildiğine dair hayati soruya sessiz kalmasını da beraberinde getirmiştir (Chouliaraki & Fairclough, 1999). Her ne kadar teorik olarak öncüllerinden çok daha açık olması nedeniyle olguları betimleme yeteneği yüksek olsa da çözümleme düzeyi derinleştikçe postyapısalcılığın tespitleri güdükleşir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, postyapısalcılık sosyal fenomenleri tasvir ederken onlar arasındaki nedenselliği açıklamakta yetersiz kalır (Townshend, 2003: 133-141). Modern düşüncenin doğrusal neden-sonuç ilişkiselliğini reddeden postyapısalcılık tarihsel kırılmalara yoğunlaşır. Öte yandan, tarihte gözlemlediğimiz söz konusu kırılmalar günümüz koşullarını meydana getirmiş olmakla birlikte,

bahsi geçen kırılmaların neden gerçekleştiği ve çağdaş yaşamı nasıl şekillendirdiği postyapısalcılığın yeterince açıklayamadığı sorunsallardandır.

Postyapısalcılığın Batı düşünce geleneğine getirdiği cesur eleştiriler bazı kritik noktaları açığa çıkarmaları bakımından kabul görse de söz konusu toptancı ve tamamıyla olumsuz eleştiri, postyapısalcılığın "nihilist" bir pozisyonla ilişkilendirilmesine neden olmaktadır. Konuya başka bir açıdan bakan düşünürlere göre ise, postyapısalcılar Batı düşünce geleneğini eleştirmekle hatta reddetmekle birlikte modern toplumlarda hüküm süren mevcut sosyal düzeni sorgulayıp yerine daha özgürlükçü, daha demokratik bir sistem tasarlamak konusunda fazlasıyla isteksiz davranmakta ve bu yolla dolaylı olarak da olsa hâkim güçlerle ve mantıkla işbirliği içinde çalışmalarını sürdürmektedirler (Connolly, 1991; Critchley, 2004). Postyapısalcılığın özellikle kapitalist düzen ile ilişkisi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Her ne kadar kapitalizmin gündelik hayatı ve bireyleri belirleme düzeyi ile şekli postyapısalcıların saldırısına uğrasa da, kapitalizmi ortadan kaldırıp alternatif bir düzen oluşturma kaygısı söz konusu olunca postyapısalcı düşünürler sessizliğe bürünürler.

Benzer bir biçimde postyapısalcılığı eleştiren Jodi Dean'e göre mikro ölçekli politika konusuna aşırı odaklanan postyapısalcılar, modern toplumlarda etkili olan ve daha büyük ölçekli tahakküm ve hegemonya ilişkilerini görmezden gelir (2006: 44-45). Daha ayrıntılı bir şekilde söylenecek olursa, postyapısalcılığın tasarladığı mikro siyasette bireylerin "öteki"lere karşı açık bir biçimde davranma konusunda kendilerini dönüştürmeyi öğrenmeleri gerekirken bireylerin daha büyük ölçekli düzenlemelerde veya kurumsal çerçevelerdeki pozisyonları ve söz konusu düzenlemelerin veya çerçevelerin özneleri değiştirme ya da dönüştürme kapasiteleri sümen altı edilmiştir. Özne-yapı geriliminde olduğu gibi postyapısalcılık sosyal bilimlerdeki hâkim eğilime kritik bir müdahale ile mikro siyasetin önemini vurgulamışsa da daha büyük ölçekli siyasal süreçleri, kurumları ve ilişkileri göz ardı etmiş, siyasetin düzeyi konusunda eleştirdiği Batı düşüncesinin ana akımı gibi çubuğu öncüllerinden farklı yöne de olsa bir tarafa fazlasıyla bükerek ikiliğin öbür tarafını ikincilleştirme yanlışına düşmüştür.

Postyapısalcılığa yöneltilen en önemli eleştirilerden biri ise söz konusu yaklaşımın sosyal değişim hususundaki kuramsal yetersizliği ile ilgilidir. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, diğer yaklaşımları eleştirirken temel aldığı kuramsal dayanakların yetersiz olduğu postyapısalcılık aynı zamanda

toplumsal düzeydeki adaletsizliklere, eşitsizliklere, haksızlıklara ve genel olarak tahakküm ilişkilerine karşı dururken zapt ettiği pozisyon da oldukça bulanıktır. Toplumun çeşitli kesimlerinin maruz kaldığı tikel dayatmalara karşı hassasiyet gösteren postyapısalcılar genel olarak direniş kavramının siyasal içeriğini boşaltmışlardır (Callinicos, 2001: 137; Anderson, 1983: 32). Biraz daha açacak olursak, direniş kategorisi belirli toplumsal grupların biricik meselelerine karşı yürüttükleri ve belirli beklentiler uğruna taleplerini duyurdukları eylemselliklere indirgenmiştir. Zira postyapısalcılara göre, bildiğimiz anlamda tahakküme dayalı mevcut sistemi alaşağı etmek uğruna girişilen direniş bir başka toplumsal düzen hayaliyle yapıldığı sürece, yalnızca baskının veya zulmün başka bir türüne denk düşmektedir ve bu nedenle reddedilmelidir.

Direniş konusunda böylesi bir tutum sergileyen postyapısalcılık, genel olarak sosyal değişim meselesine de benzer bir açıdan yaklaşmaktadır. Teorik öncülü yapısalcılığı toplumsal değişim olgusunu yeterince açıklayamamış olmakla suçlayan postyapısalcılığın kendisi de benzer bir sorunla karşı karşıyadır. Özellikle farklılık, parçalanma (*fragmentation*) ve görecelilik (*relativism*) gibi kategorilere odaklanan postyapısalcılık değişken özne pozisyonları kavramsallaştırması yoluyla özne kategorisini konjonktürel değişikliklere ve belirli sorunlar karşısında takındığı belirli tavırlara indirgeyen postyapısalcılar bu yolla öznenin değişimi tetikleme potansiyelini tıpkı yapısalcı öncülleri gibi yok saymıştır. Bu bağlamda, yine yapısalcılığa benzer biçimde postyapısalcılık toplumsal değişim ve eylem konularında sistematik ve tatmin edici çözümlemelere imza atamamıştır (Joas & Knöbl, 2009: 369; Chaffee, 2010: 82-83). Eş deyişle, yapısalcılık gibi postyapısalcılık da toplumsal değişim ve eyleyen özne sorunsallarına yeterince doyurucu cevaplar getirememiş ve bu durum söz konusu yaklaşımların çağdaş toplumları kavrama, açıklama ve daha iyi bir gelecek tasarlama hususlarındaki yetersizliklerini gözler önüne sermiştir.

Her ne kadar yukarıda değindiğimiz eleştiriler, postyapısalcılığın Batı düşünce geleneğine karşı saldırısı kadar şiddetli olsa da, söz konusu yaklaşım siyaset sosyolojisinin çağdaş yazınındaki özel yerini korumaktadır. Postyapısalcılığın işaret ettiği günümüz toplumlarındaki karmaşık sosyal ilişkiselliği, iktidarın gündelik yaşamın her dokusuna nüfuz etmiş hâlini, toplumsal mücadelenin mevcut parçalı karakterini, sosyal grupların taleplerini farklı tiplerde eylemlerle ifade ediş tarzlarını, öznenin içinde bulunduğu değişken po-

zisyonları, demokrasi anlayışının nasıl radikalleşip tabana yayıldığını, toplumsal düzenlerin nasıl tarihsel bağlamda olumsal bir biçimde günbegün yeniden inşa edildiğini ve sosyal dinamikleri gözeterek siyasetin hangi yollarla giderek mikro-ölçekli bir hâl aldığını ele almadan çağdaş siyaset sosyolojisi alanında çözümleme yapmak ve argüman geliştirmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Bu bağlamda, kuramsal kusurlarını göz ardı etmeden sunduğu zengin kavramsal çerçeve, günümüz toplumlarına dair derin tespitler ve metodolojik açıklık aracılığıyla postyapısalcılık, siyasal kurumlar ile sosyal dinamikler arasındaki karmaşık ilişkiselliği kavrama konusunda bize yol göstermeye ve ilham kaynağı olmaya bundan sonra da devam edecek gibi görünmektedir.

Tartışma Soruları

1) Postyapısalcılık ile yapısalcılık arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu yaklaşımlar karşılıklı olarak birbirlerini dışlar mı?
2) Postyapısalcılık, siyaset sosyolojisinin iktidar kavramsallaşmasına nasıl bir eleştiri ve katkı yapmıştır?
3) Foucault'nun düşüncesinde direniş kavramı nerede durmaktadır? Foucault'ya göre iktidarı değiştirme veya dönüştürme ihtimali olası mıdır, öyleyse bu hangi yollarla olabilir?
4) Hegemonya kavramı Marksist ile Post-Marksist düşüncede nasıl ele alınmıştır?
5) Postyapısalcı yaklaşımla postmodern sosyal kuram arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?

Okuma Önerileri

Armağan Öztürk (der.), *Postyapısalcılık*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.
Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010.
Michel Foucault, *Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)*, çev. Osman Akınhay ve Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal D mokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
S. Zizek, J. Butler ve E. Laclau, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2009.

Kaynakça

Anderson, P. (1983) *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra: Verso.

Arıcan, T. (2010) "Postyapısalcı Anarşizmin Nietzsche ile Dansı", Öztürk, A. (der.) *Postyapısalcılık*, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 179-201.

Barker, P. (1998) *Michel Foucault: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londra: Verso.

Boon, J. (1985) "Claude Lévi-Strauss", Skinner, Q. (der.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 159-176.

Boon, J. (1997) "Claude Lévi-Strauss", Skinner, Q. (der.) *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ankara: Vadi Yayınları, s. 213-235.

Callinicos, A. (2001) *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Chaffee, D. (2010) "Structuralist and Post-Structuralist Social Theory", Elliott, A. (der.) *The Routledge Companion to Social Theory*, Londra & New York: Routledge, s. 73-85.

Champagne, R. A. (1990) *French Structuralism*, Boston: G. K. Hall & Co.

Chouliaraki, L. & Fairclough, N. (1999) *Discourse in Late Modernity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Connolly, W. E. (1991) *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca: Cornell University Press.

Coward, R. & Ellis, J. (1985) *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları.

Critchley, S. & Marchart, O. (2004) "Introduction", Critchley, S. & Marchart, O. (der.) *Laclau: A Critical Reader*, Londra & New York: Routledge, s. 1-13.

Critchley, S. (2004) "Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony", Critchley, S. & Marchart, O. (der.) *Laclau: A Critical Reader*, Londra & New York: Routledge, s. 113-123.

Danaher, G., Schirato, T. & Webb, I. (2000) *Understanding Foucault*, Londra: SAGE Publications.

Davidson, A. I. (2005) "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancien Thought", Gutting, G. (der.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 123-148.

Dean, J. (2006) *Žižek's Politics*, Londra: Routledge.

Dosse, F. (1997) *History of Structuralism: Volume 1 The Rising Sign, 1945-1966*, çev. Deborah Glassman, Minneapolis & Londra: University of Minnesota Press.

Flynn, T. (2005) "Foucault's Mapping of History", Gutting, G. (der.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 29-48.

Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality, Cilt I: An Introduction*. New York: Pantheon.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth: Penguin Books.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Gordon, C. (der.) New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1991) "Governmentality", Burchell, G., Gordon, C. & Miller, P. (der.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, s. 87-104.

Geras, N. (1987) "Post-Marxism?", *New Left Review*, Cilt 163, s. 40-82.

Giddens, A. (1987) *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press.
Gutting, G. (2001) *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
Gutting, G. (2005) "Introduction to Michel Foucault: A User's Manual", Gutting, G. (der.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-28.
Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge: Polity Press.
Howarth, D. R. (2013) *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*, New York: Palgrave, Macmillan.
Inglis, D. & Thorpe, C. (2012) *An Invitation to Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
Joas, H. & Knöbl, W. (2009) *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, çev. Alex Skinner, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
Johnson, C. (2002) "Claude Lévi-Strauss", Simons, J. (der.) *From Kant to Lévi-Strauss: The Background to Contemporary Critical Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 228-243.
Kearney, R. (der.) (1994) *Twentieth-Century Continental Philosophy*, Londra & New York: Routledge.
Keskin, F. (2005) "Michel Foucault", Foucault, M. *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 7-10.
Kronenfeld, D. & Decker, H. W. (1979) "Structuralism", *Annual Review of Anthropology*, Cilt 8, s. 503-541.
Laclau, E. & Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso [bu eserin Türkçesi için bkz. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015].
Lechte, J. (1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, Londra & New York: Routledge.
Lévi-Strauss, C. (1987) *Anthropology & Myth*, çev. R. Willis, New York: Basil Blackwell.
Mann, D. (2008) *Understanding Society: A Survey of Modern Social Theory*, Don Mills & New York: Oxford University Press.
Martin, J. (2013) "Introduction: Democracy and Conflict in the Work of Chantal Mouffe", Martin, J. (der.) *Chantal Mouffe: Hegemony, Radical Democracy and the Political*, Londra & New York: Routledge, s. 1-11.
Matthews, E. (1996) *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford & New York: Oxford University Press.
May, T. (2000) *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rağmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
Mouzelis, N. (1988) "Marxism or Post-Marxism?", *New Left Review*, Cilt 167, s. 107-123.
Nash, K. (2000) *Contemporary Political Sociology*, Malden & Oxford: Blackwell.
Newman, S. (2007) *Unstable Universalities*, Manchester: Manchester University Press.
Orkunoğlu, Y. (2007) *Nietzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü*, İstanbul: Ceylan Yayınları.
Peters, M. A. (2001) *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield.
Piaget, J. (2007) *Yapısalcılık*, çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener, İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Ritzer, G. (1997) *Postmodern Social Theory*, Londra & New York: McGraw-Hill.

Rouse, J. (2005) "Power/Knowledge", Gutting, G. (der.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 95-122.

Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Athens: The University of Georgia Press.

Saussure, F. (1974) *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin, Glasgow: Fontana/Collins.

Saussure, F. (1983) *Course in General Linguistics*, çev. Roy Harris, Londra: Duckworth.

Saygın, T. (2010) "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa", Öztürk, A. (der.) *Postyapısalcılık*, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 7-34.

Schroeder, W. R. (2005) *Continental Philosophy: A Critical Approach*, Malden: Blackwell.

Sim, S. (2000) *Post-Marxism: An Intellectual Story*, Londra & New York: Routledge.

Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat.

Torfing, J. (1999) *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Malden & Oxford: Blackwell.

Tormey, S. & Townshend, J. (2006) *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, Londra, Thousand Oaks & Yeni Delhi: SAGE Publications.

Townshend, J. (2003) "Discourse Theory and Political Analysis: A New Paradigm from the Essex School", *British Journal of Political Science*, Cilt 5, Sayı: 1, s. 129-142.

West, D. (1996) *An Introduction to Continental Philosophy*, Cambridge: Polity Press.

Williams, J. (2005) *Understanding Poststructuralism*, New York: Routledge.

VIII
TOPLUMSAL HAREKETLER SOSYOLOJİSİ



ASLI ÇIRAKMAN - KÜRŞAD ERTUĞRUL

Makro Sosyoloji Kuramları ve Toplumsal Hareketler

Toplumsal hareketlerin, toplumsal yaşam ve değişimin başat dinamiklerinden biri olduğu olgusu güncel olarak tecrübe edildiği kadar sosyal bilimler alanında da genelgeçer bir bilgidir. Yine de, sosyolojinin bir bilim dalı olarak önerildiği 19. yüzyıl sonundan 1968'le simgelenen toplumsal muhalefet hareketlerinin ortaya çıktığı döneme kadar, sosyal bilimlerin en azından bazı kanatlarında, toplumsal hareketler bir "patoloji" konusu olarak ele alındı. Bu dönemde "toplumsal hareket" kavramından çok "kitle" ve "kalabalık" kavramlarıyla tanımlanan bir "psikolojinin" ya da "davranışın" "normal"in dışına taşan nitelikleri "açıklamaya" konu oldu. Le Bon'un 1895 yılında yayımlanan *The Crowd* kitabı bu yaklaşımın çıkış noktası olarak görülebilir. Bu yaklaşıma göre, kitlenin/kalabalığın oluşumu, bir araya gelişi ve belirli bir şekilde davranıyor olması, esas olarak, bireysel, akılcı davranış ve toplumsal örgütlenmeden çıkıp akıl dışı, içgüdüsel, duygusal, yönlendirmelere açık ve yanılsamalarla dolu bir davranış biçiminin akışına kapılmak anlamına geliyordu (Laclau, 2007: 22-29). Le Bon'a göre "fikirler, duygular ve inançlar kalabalıklarda mikroplar kadar yoğun bir bulaşıcı güce sahiptirler" (aktaran Laclau, 2007: 24). "Bulaşıcılık"tan muz-darip kitleler içinde fikirler,

sözcükler ve imgeler, Le Bon'a göre, gerçekte ne ifade ettiklerinden bağımsız olarak, kitle içinde yarattıkları muğlak ve çarpık çağrışımlarla, mikroplar gibi, yayılırlar. "Gerçeklikten koparılmış" imge, söz ve kavramlar, kitle ne istiyorsa onu ifade eder hale gelir ve bir yanılsama durumu ortaya çıkar. Toplumsal hareketler sosyolojisinin başlangıcında yer alan bu "olumsuz" bakış açısının (yani, bir patoloji olarak toplumsal hareketler) bir makro sosyoloji yaklaşımı olarak işlevselci ve yapısal işlevselci modern toplum kuramını da, toplumsal hareketler çalışmaları bakımından, etkilediği söylenebilir. Yine de, kitlelerin/kalabalıkların toplu davranış ve eylemselliğinin Faşizm ve Nazizm örneklerinde yol açtığı yıkıcı sonuçlar, bu toplu davranış biçimlerinin gerçekten de bir "sorun" olarak incelenmesi gereğini doğurmuştur. Yani kitlelerin, kalabalıkların tek elden totaliter yönetimi ve yönlendirilmesi, şiddetle sonuçlanan toplu davranış biçimlerini ortaya çıkarmış ve sosyologlar ve sosyal psikologları bu konuyu bir toplu davranış veya toplu eylemlilik biçimi olarak incelemeye yöneltmiştir. Adorno'nun ikinci dünya savaşı sonrasında Almanya'da yaptığı "Otoriter Kişilik" araştırmasının ortaya koyduğu veriler bize Nazizmin toplu davranış kalıplarına dayanarak tecrübe edildiğini ve sürdürüldüğünü göstermiştir.

Totaliter siyaset ve toplum deneyimlerinin "patolojik" niteliği bağlamında gerçekleştirilen kitle/kalabalık davranışı çözümlemeleri dışında 1960'ların sonuna kadar olan dönemde sosyoloji, siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi alanlarında makro düzeyde konumlanmış iki kuramsal kutup vardı ve görgül (*empirical*) çalışmalar büyük ölçüde bu makro kuramlardan, yani "tümden gelen" yaklaşımlar içinden üretiliyordu. Bu iki kuram da "modern toplum"un temel, kurucu özelliği olduğu düşünülen "yapı"yı yalıtarak mutlaklaştırmış ve modern toplum içinde yaşanan değişimlerin bu "öz" tarafından her zaman belirleneceğini ve kapsanacağını varsaymıştı. Bu makro kuramlardan biri Durkheim ve Weber'den beslenen yapısal işlevselci ve işlevselci kuram, diğeri ise Marksizmdi. İlk makro kurama göre modern toplum, Durkheim'ın tanımladığı gibi, modern işbölümünün ayrıştırdığı, farklılaştırdığı, karmaşık bağımlılık ilişkileriyle bezeli, "bütünlük" arz eden bir yapıydı. Bu yapı, Weber'in vurguladığı gibi, akılcılaşma ve dünyevileşme dinamiklerince tetiklenen, ağırlıklı olarak akılcı-yasal güç ilişkilerine dayanan uzmanlıklar, kurallar, kurumlar ve organizasyonlar içinde şekillenmekteydi. Yapının organik bütünlüğü belirli bir zaman dilimi içinde her zaman ve "normal" olarak "entegrasyon" sağlamakta ve sorunların ve çatışmaların üstesinden gelebilmekteydi.

Giderek farklılaşan alanlar içinde yaşayan bu karmaşık işbölümü toplumunu bir arada tutacak "değerleri" herkesçe paylaşılan ve referans alınan türdeş bir sistem olarak yeniden üretmek modern dönemde güçleşmekteydi. Ancak, bu sorun da sistemin bütünleştirici dinamikleri ve gereksinmeleri içinde herkes için geçerli "normlar" yaratarak ya da bu normları yeniden üreterek aşılabilirdi. Kuramın bu çerçevesi içinde, sistem içi toplumsal çatışmalar, sisteme karşı kolektif karşı çıkışlar ve meydan okumalar, toplumsal parçalanma ve çözülme gibi sorunlar geçici "patolojiler," ya da sistemin yarattığı geçici "gerginlikler" olarak görüldü. Kurama göre, bu sorunlar sistemin entegrasyon dinamiklerince düzenlenerek içerilecek ve yeni bir denge ve normallik durumuna taşınacaktı.

Sözü edilen dönemde, Neil Smelser, yapısal işlevselci perspektifin sosyal hareketler alanına uyarlanmasıyla özdeşleştirilen isim oldu. Ona ve temsil ettiği yaklaşıma göre, toplumsal hareketler, ki "kolektif davranış" olarak tanımlanmışlardır, temsil ettikleri fikirler, değerler, talepler ve toplumsallık bağlamında bir olumluluk (*positivity*) ve toplumsal ve siyasal varoluş olanağı olarak değil, sistemin entegrasyon mekanizmalarında ve süreçlerinde yaşanan bir "aksaklığın" (yani bir olumsuzluğun) sonucu olarak tezahür etmişlerdir. Bu anlamda geçicidirler. Yani, sistem içinde yaşanan kimi gerginlikler, sistemi bütünleyen dinamikler (akılcı-yasal otorite, kurallar, kurumlar, organizasyonlar, genişleyen işbölümü, ortak normlar vs.) tarafından geçici olarak kapsanamamış ve üstesinden gelinememiştir. Fakat sistem, kaçınılmaz olarak, yeniden bir denge-normallik durumuna ulaşacak ve bu "patolojik" kolektif davranışlar da (toplumsal hareketlerce temsil edilen karşı çıkışlar, çatışma ortamı vs.) sönümleneceklerdir. Genel olarak sosyal bilimler için modernleşme deneyimleri, ki bitimsizdir, toplumsal değişim demektir. Bir modernite paradigması olarak, yapısal işlevselci yaklaşım, Smelser özelinde olduğu gibi, tüm toplumlarda yaşanan "sürekli" toplumsal değişim içinde değişmez bir toplumsal kalıp oluştuğu varsayımına dayanarak toplumsal hareketleri, bu "öze" bir olumsuzluk olarak indirger. Bu "öz", modernleşmenin, farklılaşma ve entegrasyon süreçleri arasındaki bitimsiz ve döngüsel ilişkiye eşitlenmesidir. Yapısal farklılaşma, "bir toplumsal rolün veya organizasyonun iki veya daha fazla rol ve organizasyona daha etkin işlev gösterme amacıyla dönüşmesidir" (Smelser, 1963: 35). Yapısal farklılaşma sürecine maruz kalan toplum içinde bazı kesimler, bu dinamik ilerledikçe, normatif (kurallar-kurumlar manzu-

mesi) çerçevenin dışında kalır. Yani, farklılaşma ve entegrasyon süreçleri arasında uyumsuzluklar yaşanır. Bu uyumsuzluklar, ancak ve yeniden, entegrasyon (kurallar-kurumlar tarafından içerilme-düzenlenme) yoluyla aşılır. Smelser'a göre "kitle histerisi, şiddet patlamaları, dinsel ve siyasal hareketler vs." "farklılaşma ve entegrasyon süreçlerinin eşitsiz ilerlemelerinden" kaynaklanır (Smelser, 1963: 33). Durkheim'ın tanımladığı biçimiyle "anomi" diye adlandırılan bu "marazi" dışa vurumlar, toplumsal hareketler olarak da zuhur eder. Çünkü "farklılaşma süreçlerinin yerinden ettiği kesimler, ortaya çıkan yeni toplumsal düzende" kendilerine yer bulamadıkça karşıt toplumsal hareketlere yönelirler (Smelser, 1963:44). Bu bakış açısı içinde, toplumsal hareketler, genellikle, akıl dışı (histerik, fantezi dünyasında yaşayan, kaygılı) ve tepkisel nitelikler taşır. Yani, toplumsal hareketler, bir kez daha olumsuzlanır.

Sonuç olarak, sosyal bilimlerin (artık) klasik bu paradigmasında toplumsal hareketler, (modern) sistemin kendi içinde geçici olarak yaşadığı bir uyumsuzluğa maruz kalan kesimlerin akıl dışı ve tepkisel kolektif davranışlarıdır.

Klasik Marksist sosyal bilim paradigması da, toplumsal hareketleri kendi olumluluğu, yaratıcılığı ve temsil ettiği değişim ve varoluş olanakları bağlamında değil, modern kapitalist toplumun sınıfsal "özü"ne referansla değerlendirir. Toplumsal hareketler sınıfsal oldukları ölçüde değer kazanır ve toplumsal değişimin öncüsü olabilirler. Marksist kapitalist modernite yorumunun ve sosyalist siyasetin ilanı ve başlangıcı olan *Komünist Manifesto*, kapitalist toplumda sınıf çatışmasının, kapitalizm öncesi toplumlara göre, basitleştiğini ve iki temel sınıf arasında yaşandığını vurgular. Kapitalizm öncesinde toplumsal tabakalaşma çok yüzlüdür ve çeşitlilik arz eder. En tepeden en aşağıya doğru bir diğerinden ince-kalın çizgilerle ayrışmış çeşitli katmanlar vardır. Ancak kapitalist toplumda sınıfsal ayrışma net ve basittir; burjuvazi ve sömürdüğü işçi sınıfı. Marx ve Engels, Manifesto'da, kapitalizmin gelişme sürecinde bu iki temel sınıf arasında yer alan "orta sınıflara" da değinir. Ancak bu sınıflar (küçük imalatçı, zanaatkar, köylü, esnaf), "tarihin akışına" muhafazakar ve tepkisel bir biçimde karşı durmaya, ekonomik yok oluşlarını önlemeye çalışmaktadırlar. Bu ara sınıfların "proletarya"ya doğru ekonomik çözülme yaşamaları kaçınılmazdır ve ancak onlara "devrimci" (yani siyaseten de) bir şekilde katılmaları durumunda gelecek hakkında söyleyebilecek bir sözleri olabilecektir (Marx ve Engels, 2006). Toplumsal ve siyasal değişimin, burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki sömürü ilişkisinden kaynaklanan çatışmaya ve bu çatışmanın bürüneceği toplumsal, ekonomik ve siyasal formlara bağlı olarak

yaşanacağı, *bastırılacağı ya da geriletileceği* varsayımı bu paradigmada açıklayıcı bir kalıp/"öz" olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, Marksist kuramlarda toplumsal hareketler sınıf ilişkileri bağlamında değerlendirilir. Genelde bu yaklaşım, işçi sınıfı hareketi ve işçi sınıfının ekonomik , siyasal ve toplumsal taleplerini, hedeflerini ifade eden örgütlenmeyi inceleyen kuramlardır.

Neo-Marksist kuramcılar, sınıfsal bir bütünlük göstermeyen sistem karşıtı, ilerici toplumsal muhalefet hareketlerinin (kitlesel öğrenci hareketlerinin baskın olduğu, emperyalizm/savaş karşıtı ve barış yanlısı hareketler) ve "yeni toplumsal hareketlerin" (çevreci, kadın hakları savunucusu, etnik ayrımcılık karşıtı hareketler gibi) 1960'ların sonlarından itibaren yarattığı toplumsal ve siyasal etkiyi daha iyi yorumlayabilmek için, klasik Marksist yaklaşımın bu kısıtlayıcı çerçevesini esnetmeye ve güncellemeye çalıştılar. Neo-Marksist yaklaşımların bu yönelimini aşağıda yeni toplumsal hareketleri incelediğimiz bölümde ele alacağız.

Orta-Düzey Toplumsal Hareketler Kuramları

Yukarıda özetlenen yapısal işlevselci ve Marksist makro kuramların değişmez bir kurucu toplumsal dinamikten hareketle toplumsal hareketler olgusallığını açıklamaya çalışan tek mantıklı çerçevesinin kısıtları bu alanda görgül bilgi üretmeyi amaçlayan yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlar, görgül sorulara dayanarak toplumsal hareketleri kendi olumsallıkları içinde sorunsallaştırmaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu anlamda tikel çözümlemeye olanak sağlayan orta-düzey kuramlar olarak tanımlanabilirler. Yine de, çözümleme yönelimlerini belirleyen kimi varsayımları genel kuramsal/felsefi önermelerden çıkarsamışlardır. Bu bağlamda üç orta-düzey kuram vurgulanabilir; kaynak seferberliği (*resource mobilization*), kültürel çerçeveleme (*cultural framing*) ve siyasal süreç (*political process*) kuramları (Nash, 116-131).

Kaynak seferberliği kuramı 1970'lerden itibaren, yapısal işlevselci yaklaşımın toplumsal hareketleri olumsuzlayan varsayımlarını tersine çevirerek bu çalışma alanında önemli bir açılım yaratmıştır. Bu orta-düzey kuramın, genel kuramsal ya da felsefi çıkış noktası, Mancur Olson'un 1965 yılında yayımlanan *The Logic of Collective Action* kitabıdır. Olson, metodolojik bireycilik ve akılcı seçim kuramı üzerinden toplumsal ve siyasal dünyayı açıklamaya çalı-

şır. Buna göre, toplumsal olgular bireylerin seçim ve tercihlerinin sonucudurlar ve bireyler çıkarlarını artırmak, maliyetlerini de azaltmak niyetiyle akılcı biçimde davranırlar (Scott, 1990: 110). Bu önermelerden hareketle kaynak seferberliği yaklaşımı, toplumsal harektelerin bireylerin akılcı davranışlarının ve seçimlerinin sonucunda ortaya çıktığını kabul eder ve bunların sistem içinde "normal" olgular olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Kuramın, görgül sorularla toplumsal hareketler olgusunu odağa alan orta-düzey niteliği, tam da bu noktada ortaya çıkar. Nasıl olur da bireyler, akılcı tercih ve davranışları ile, bir kolektif harekete katılır ve kolektif bir eylemsellik yaratırlar? Bunu mümkün kılan nedir? Bir kolektif hareketin oluşabilmesi için bireylerin bu hareketten edinecekleri kazanımın katılım maliyetinden (maruz kalınacak baskı, gerilim, çatışma yanında uğranacak maddi kayıplar) yüksek olması gerekir. Öyleyse sorular şunlardır: Toplumsal hareketi mümkün kılacak ne gibi kaynaklar mevcuttur? Bu kaynaklar ne ölçüde seferber edilebilecektir? Bu kaynak seferberliğinin var ettiği kolektif eylemlilik, katılımcılarına ne gibi kazanımlar sağlayacaktır? Bu kuram üzerine yapılan değerlendirmelerde, genel olarak, "kaynak" kavramı maddi olarak tanımlanıyor olsa da daha geniş yorumlar da mevcuttur. Örneğin, Della Porta ve Diani'ye göre kolektif seferberliği sağlayan kaynaklar hem maddi hem de "otorite, manevi/ahlaki ilgi, inanç, arkadaşlık gibi" değildir. (Della Porta ve Diani, 2005: 8). Sonuç olarak, kaynak seferberliği kuramı, "memnuniyetsizlikleri örgütlerken kolektif eylemin maliyetini azaltma, yaratılan dayanışma ağları üzerinden kazanımlar üretme ve üyeler arasında (katılımı canlı tutacak şekilde) teşvik edici kaynakları paylaştırma" mekanizmalarını araştırmayı amaçlar (Della Porta ve Diani, 2005: 8). John McCarth ve Mayer Zald gibi Amerikan sosyologlarıyla özdeşleştirilen bu yaklaşımın günümüz çalışmalarını etkileyen bir boyutu da örgüt yapılarının ve örgütsel süreçlerin toplumsal hareketlerin kaynak seferberliği dinamiğindeki önemlerini vurgulamaları olmuştur.

Kaynak seferberliği yaklaşımına getirilen yaygın eleştiri, bu yaklaşımın varsayımlarının (akılcı, stratejik davranış ve seçimler) bilimsel çözümlemenin zemini olarak değil görgül sorular olarak düşünülmesi gerektiğidir. Yani, kolektif eylemler ve toplumsal hareketlerin "akılcı seçim" davranışından kaynaklanmaması da pekala mümkündür. Yeni değer, kimlik ve normlar üreten bir kültürel yaratıcılığın ya da dayanışma ve bağlılık duygularının ve ideallerinin ifadesi olan toplumsal hareketlerin açıklanmasında "akılcı seçim" yaklaşımı yetersiz kalacaktır. Bu nokta, toplumsal hareketler çalışmalarında kültür

merkezli, ya da kültürelci, yaklaşımın çıkış noktasıdır. Buna göre, kaynak seferberliği yaklaşımında kültür, en iyi ihtimalle, "bir fail tarafından yönlendirilecek bir kaynak" olarak "dışsal" bir faktördür (Nash, 2010: 128). Oysa kültürelci yaklaşıma göre, ontolojik olarak, toplumsal hareketler bir "kültürel inşa" ediminin soncunda ortaya çıkan olgulardır. Toplumsal hareketlerin yöneldiği "nesneler" (gerçekleştirmek istedikleri amaçlar, edin-mek istedikleri kazanımlar) bir "kültürel çerçeveleme" sonucunda "bilişsel olarak" oluşturulmuşlardır (Gusfield, 1995: 68). Daha da önemlisi, toplumsal hareketleri var eden, hareketi mümkün kılan, paylaşılan anlamlar, değerler ve kimlikler de kültüreldir ya da kültürel yaratıcılığın ifadeleridir. Bu bakımdan toplumsal hareketler, anlamlar, değerler, normlar ve kimlikler üzerine kültürel ve bilinçsel düzlemde gerçekleşen "mücadelelerdir." Bu yüzden, "siyasetin kültürelleşmesinin", ya da "kültürel siyasetin" başlıca dinamiği ve yansıması olarak zuhur ederler. Kültürelci toplumsal hareketler sosyolojisi, fenomenolojik ve hermenetik yöntemlerle, söz konusu hareketleri oluşturan anlamlar, kimlikler ve bilişsel çerçevelerin yorumlanarak açığa çıkarılmasını amaçlar.

Kültürel çerçeveleme yaklaşımının toplumsal hareketlerin oluşumu ve seyrinde temel faktör olarak vurguladığı "kültür" kavramı, kaynak seferberliği yaklaşımının güncellenmesi girişimleri içinde dikkate alınmıştır. Ancak, bu yaklaşımın akılcı-stratejik davranış varsayımı içinden bakıldığında kültür faktörü, "aktörlerin amaçlarına ulaşmak için akılcı bir şekilde yönlendirdiği, yararlandığı dışsal bir kaynak" olarak görünmüştür (Nash, 2010: 128). Oysa kültürelci bir yaklaşıma göre kültür, akılcı-stratejik davranış ile kolektif eylem arasındaki bir ara bağlantı değil, kolektif eylemi veya toplumsal hareketi oluşturan kurucu unsurdur. Yani, özneler bir toplumsal harekete katılırken hiç de akılcı olmayan, kazanç-kayıp hesabına dayanmayan bir şekilde sadece bazı kültürel değerlere ve yönelimlere yatkın olduklarından ya da onları geçerli kabul ettiklerinden dolayı "eylemselliğin" bir parçası olabilirler. Daha da ileri gidilerek, kaynak seferberliği yaklaşımının varsayımlarının da bir "külürel kurgu" olduğu söylenebilir. Yani öznelerin, akılcı-stratejik kazanç-kayıp hesabıyla kolektif davranışa katılabileceklerini iddia etmek, ancak öznelerin kültürel olarak bu şekilde kurulduğu bir ortamda ya da bu şekilde kurulmak istendiği bir dünyada mümkün olabilir.

Charles Tilly, Sydney Tarrow ve Doug McAdam gibi tarihsel sosyoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarında önemli çalışmalar yapmış bilim insanlarının öncülük ettiği "siyasal süreç" yaklaşımı, yine bu isimler tarafından,

"ilişkisel yaklaşım" olarak yenilenmiştir. Bir orta-düzey kuram olarak siyasal süreç perspektifi "akılcı-stratejik" kaynak seferberliği kuramı ile "kültürel çerçeveleme" kuramlarını toplumsal hareketlerin tarihsel ve siyasal bağlamları içinde sentezlemeye çalışmıştır. Buna göre, toplumsal hareketler "ihtilaf siyaseti" (*contentious politics*) olarak değerlendirilmedirler. Bu siyaset, büyük ölçüde, düzenli olarak yürümekte olan kurumsal siyasetin (seçimler, toplantılar vs.) verili kalıplarının dışında ama verili siyasal fırsatlardan ve "kaynaklardan" yararlanarak zuhur eder. Bu bağlamda, toplumsal hareketlerin ifade ettiği "ihtilaf siyaseti," parçası oldukları tarihsel ve toplumsal ortamın "protesto döngülerinin" içinden geçtiği "seyri" takip eder ve belirli bir "ihtilaf repertuvarından" beslenir. Bu "repertuvar", ihtilaf siyaseti içinde insanların etkileşimini yansıtan, kültürel olarak kodlanmış (oluşturulmuş) kolektif davranış biçimlerini içerir (McAdam, Tarrow ve Tilly, 2001: 15-16). Bu çerçeveyi önermiş olan kuramcılara göre, bir özeleştiri olarak, "siyasal süreç" yaklaşımı "yapısalcı" sınırlar içinde kalmış ve "statik" bir çözümleme ile yetinmiştir. Çünkü aktörleri, hareketlerin beslendiği "repertuvarı" ve içinden geçilen döngüsel seyri "verili" olarak kabul etmiştir. Bir başka deyişle, söz konusu yaklaşım aktörleri, repertuarları ve süreçlerin seyrini üreten toplumsal ve kültürel yaratıcılığı ve bu yaratıcı dinamiğin devingenliğini ihmal etmiştir. Bu yüzden, "siyasal süreç" yaklaşımını yenilemek üzere önerilen "ilişkisel yaklaşım", "stratejik etkileşim (kaynak seferberliği), bilinç ve tarihsel birikim olarak kültürü hesaba katmakla birlikte (kültürel çerçeveleme)" bunları "sadece bir yapının dışavurumları olarak değil yaratım ve değişimin aktif alanları" olarak da ele almayı önermektedir (McAdam, Tarrow ve Tilly, 2001: 22). Önerilen "yenilenmiş" "dinamik" yaklaşımda, açıklanması gereken asıl sorun, "verili siyasal fırsat ve seferberlik yapıları, kültürel çerçeveler, ve verili sınırlamaları ihlal eden eylemsellik gibi" değişkenleri bir diğeriyle ve başlıca aktörlerle ilişkilendiren "dinamik mekanizmalar" olarak tanımlanmıştır. (McAdam, Tarrow ve Tilly, 2001: 43-44) Bu yeni bağlamda, "fırsatlar ve tehditler" (akılcı-stratejik yaklaşımın temel değişkenleri) verili, nesnel ve yapısal faktörler olarak değil aktörler tarafından değerlendirilen, belirli anlamlar yüklenen ve onların algısı ve bilinci içinde yeniden oluşturulan değişkenler olarak tanımlanır. Keza, bu "ilişkisel" ve "dinamik" yaklaşım içinde, verili seferberlik yapıları (akılcı-stratejik yaklaşımın vurguladığı örgütsel yapılar) "seferberlik yaratmak için aktif bir biçimde ele geçirilebilir alanlar" olarak değerlendirilir. Ayrıca, kütürel çerçeveleme pratiği, "hareket liderlerinin stratejik bir aracı olmaktan çok meydan

okuyucular, muhalifler, üçüncü taraflar, devlet unsurları ve medyayı da içeren bir çatışma etkileşimi" olarak görülür. Bu etkileşim, özünde, bir "toplumsal inşa"dır (McAdam, Tarrow ve Tilly, 2001: 43-45).

Dinamik ve ilişkisel bir kavrayış olarak önerilen bu yaklaşıma göre, "ihtilaf siyasetinin gidişatı", vurgulanan pratikler içinde cereyan eden etkileşim sürecinin "rastlantısal" bir sonucudur. İlişkisel toplumsal hareketler kuramı, sosyal ve siyasal kuramdaki güncel gelişmelere paralel olarak, konstrüktivist (*constructivist*) yaklaşımla "akılcı" ve "yapısalcı" (*constructivism*'in akılcılığı ve yapısalcılığı içerdiği de düşünülebilir) yaklaşımları sentezleyerek "rastlantısallığa", yaratıcı eylemselliğe ve açık-uçlu, yani etkileşime açık bir orta-düzey toplumsal hareketler kuramı geliştirmeye çalışmıştır.

Daha önce vurgulandığı gibi, "yeni toplumsal hareketler", sosyal hareketler kuramında ve çalışmalarında son dönemin güncel ve tartışmalı konusu olmuştur. Kuramda ve görgül çalışmalarda kavramsal ve analitik olarak "yenilenme"ye ve bunun gerekli olup olmadığı konusunda tartışmaya yol açan bu olgunun üzerinde özel olarak durulması gerekir.

Yeni Toplumsal Hareketler

Yeni toplumsal hareketler öncelikle 1968 sonrasında Avrupa'da belirmiş olan toplumsal muhalefet ve katılım süreçlerini anlamak ve açıklayabilmek için geliştirilmiş bir kavramdır. 1968'de Fransa'da başlayıp önce Batı Avrupa'ya sonra da tüm dünyaya yayılan öğrenci hareketi verili toplumsal hareketler kuramlarının açıklayabileceği veya öngörebileceği belirtiler, özneler, sebepler veya yaklaşımların dışında ve ötesinde yeni katılım süreçleri ve protesto biçimleri sergilemiştir. Son elli yıldır yeni toplumsal hareketler diye tarif ettiğimiz çevreci, barış, feminist, vatandaş girişimi ve/veya yeşil hareket Batı toplumlarında siyasal gündemi değiştirip dönüştürmüştür. Bu hareketlerin ortak paydası daha önce siyasal alanın dışına atılmış veya siyasal otorite tarafından göz ardı edilmiş konuların gündeme getirilmesi ve siyasallaşması olarak değerlendirilebilir. Kısaca hem konular hem eylem biçimleriyle yeni bir siyaset tanımına ulaşılmıştır.

Bu yeni siyasetin özgün yanı parlamento dışı muhalefet yoluyla kurumlar ötesi siyasal eylem biçimleri sergileyerek bürokratik, merkeziyetçi, seçkinci, otoriter ve teknokratik olarak değerlendirilen yönetim siyasetini eleştirip reddetmesidir. Bu şekilde çevre kirliliğine yol açan siyasalara, askeri antlaşma-

lara, etnik ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığa karşı mücadele edilmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin tanımladığı yeni siyaset, devlet karşıtı (yani bürokratik, merkeziyetçi, otoriter, seçkinci ve teknokratik devlete karşı), katılımcı, şiddet içermeyen, ademimerkeziyetçi ve tabandan demokratik her türlü eylem biçimini kapsayan çoğulcu bir anlayışın ürünüdür. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler yeni muhalefet biçimleri ve yeni toplumsal hoşnutsuzluk konuları etrafında toplanarak ortaya çıkmıştır.

Öte yandan yeni toplumsal hareketleri inceleyen kuramlar da ilk bölümde incelenen klasik makro yaklaşımları yenilemeye ve aşmaya çalışmışlardır. Yeni toplumsal hareketler kuramı büyük ölçüde Marksist kuramın yeniden gözden geçirilmesi ve yorumlanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Neo-Marksist kuramcılar klasik Marsist kuramın iki kutuplu sınıf yaklaşımını yeni toplumsal hareketleri yorumlarken kısıtlayıcı bulmuşlardır. Weber'in "statü" (Arrighi, Hopkins ve Wallerstein, 1989) ve neo-Weberci sosyoloji kuramında geliştirilen "hizmet sınıfı" (*service class*) kavramlarının Marksist kurama taşınması (Lash ve Urry, 1988) bu "yeni" çabanın yansımalarıdır. Bu kavramlarla işaret edilmeye çalışılan toplumsal kategori, genellikle, eğitimli, uzmanlık alanlarına dair donanımlı, profesyonel, üretim, planlama, pazarlama, hizmet sektörü alanlarında tasarım üreten ve/veya iş sürecini kontrol eden, kamu ve özel sektörde orta ve orta-üst düzey çalışma ortamlarında yoğunlaşmış, dinamik "yeni orta sınıflar"dır. Bu toplumsal gruplar, başarıya ve kariyere odaklı, yaşam tarzlarında özgürlükçü, "özerkliklerine" düşkün, ve tam da bu nedenlerle "bireyselleşmiş" statülerini önemseyen kesimlerdir. Arrighi, Hopkins ve Wallerstein *Antisystemic Movements* (1989: 85-88), Lash ve Urry *The End of Organized Capitalism* (1988: 195) ve Eder *The New Politics of Class* (1993: 164-165) kitaplarında "yeni toplumsal hareketler"in bu "yeni-orta-sınıf" dinamiğine dayandığını vurgularlar. Neo-Marksist kuramın bu yeni toplumsal hareketler sosyolojisini Marksist kuramın sınırına taşıyan nokta, bu dinamiğin toplumu yaratıcı ve öz-düşünümsel (*self-reflexive*) biçimde kuran bir nitelik kazanıp kazanmadığıdır. Yani, kapitalizmin yapısal-sınıfsal belirlenime tabi kıldığı toplumsal yaşam ve kurulumun bu belirlenim ilişkilerinden özerkleşerek toplumsal hareketler gibi "yeni" yapım/inşa dinamiklerince yeniden yaratılmakta olup olmadığıdır. Bu kırılma noktasının, sosyal hareketler sosyolojisi alanındaki en önemli temsilcisi Alain Touraine'dir (Touraine, 1977). Klaus Eder bu kırılma noktasını daha da ileriye taşımıştır (Eder, 1993).

Yeni toplumsal hareketler kavramı aslında "eski" toplumsal hareketlerin belirli özellikleri göz önünde bulundurularak yapılan bir sınıflandırmanın ürünüdür. Burada "eski" toplumsal hareketlerden kasıt öncelikle işçi hareketi ve diğer örgütlü çıkar ve baskı grupları tarafından yürütülen 1968 öncesi toplumsal hareketlerdir. Yeni toplumsal hareketlerin "yeniliği" genelde üç farklı alanda yaşanan yenilikler bağlamında incelenmektedir. Bunlar toplumsal hareketlerin nitelikleri anlamında yenilik, toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamında yenilik ve sosyal hareketleri inceleyen kuramlarda yenilik olarak özetlenebilir (Nash, 2010: 101-105).

Niteliksel Yenilik

Eski toplumsal hareketler, temel amaç, toplumsal taban, karşıtlar, konular, örgütlenme, taktikler, demokrasi ve vatandaşlık yaklaşımı açısından yeni sosyal hareketlerden ayrışırlar.

Yeni toplumsal hareketleri eskisinden ayıran en önemli özellik belli bir grubun maddi çıkarlarını gerçekleştirmek için yapılan mücadeleden ziyade katılımcıların ahlaki ve evrensel değerlere vurgu yaparak kendilerini ifade etmesidir. Bu anlamda yeni toplumsal hareketler eskisine kıyasla işlevselci veya pragmatik talepler etrafında toplanmazlar. Örneğin feminist hareket eşit işe eşit ücret veya iş yerinde ayrımcılık gibi konulara yönelirken belli meslek gruplarındaki kadınların toplumsal veya ekonomik konumlarını kurumları, yasaları ve siyaseti etkileyerek örgütlü bir mücadele yoluyla değiştirmeyi hedeflemiştir. Halbuki 1968 sonrasında aynı hareket genelde ataerkil değerleri dönüştürmek veya genelde kadının kültürel ve toplumsal yerini yeniden tanımlamak yönünde bir mücadeleye yönelmiştir. Burada esas mücadele kadının sembolik anlamını veya kültürel konumunu yeniden tanımlayarak bir iktidar mücadelesi vermek, ataerkil kurumları ve değerleri öncelikle verili, ana akım kadın imgelerini dönüştürerek eşitlikçi ve özgürlükçü kurum ve değerlerle değiştirmektir. Yeni toplumsal hareketlere göre kadın sadece anne, eş veya erkeğe göre toplumsal statü, haklar ve özgürlükler bakımından ikincil konumda tanımlanan bir vatandaş olmaktan ancak böyle bir mücadele sonucunda çıkabilir.

Tablo 1. Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler

Özellikler	Eski Toplumsal Hareketler (İşçi Hareketi)	Yeni Toplumsal Hareketler
Esas hedef	Devlet yönetimini kontrol etmek	Geniş ve çoğulcu sivil toplumda özerklik
Esas tehdit	Ayarsız, düzensiz kapitalizm	Teknokratik devlet
Hareket türü	Öncelikle siyasi: Sendikalara ekonomik ve toplumsal işlev yüklüyor.	Öncelikle kültürel ve toplumsal ancak siyasal olanı yeniden tanımlıyorlar: "Kişisel olan siyasaldır."
Anahtar konular	Ekonomik eşitsizlik, toplumsal adalet, yoksulluk, işsizlik	Kişisel özerklik, özgürlük, doğanın ve barışın korunması gibi etik sorunlar
Örgütlenme	Merkezî ve hiyerarşik parti ve sendika	Benzer düşünen insanların dağınık toplumsal ağı
Taktikler	Seçimler ve kampanyalar yoluyla ekonomik ve toplumsal hakları çoğaltmak için katılım	Münferit kitlesel gösteriler, protestolar, alternatif yaşam tarzı ve kimliklerin kültürel ifadesi
Uluslararası düzleme yaklaşım	Milliyetçi duygular karşısında uluslararası dayanışma	Yerel ve küresel arasındaki bağlantılarda farkındalık
Demokrasiye yaklaşım	Sosyal demokrasi, sanayi demokrasisi	Farklılıkların demokrasisi, müzakereci demokrasi
Vatandaşlığa yaklaşım	Liberal vatandaşlığın (sivil, siyasi ve toplumsal haklar) toplumun tüm üyelerini kapsaması	Grup haklarına destek, genelde insan haklarının korunması
Toplumsal taban	İşçi sınıfı, sosyalist	Orta sınıf, özellikle aydınlar ve diğer
Meslek sahibi ve sınıflar	Kamu çalışanları	Üniversite diplomalı işçi sınıfı

Kaynak: Faulks, K.(2000) *Political Sociology: A Critical Introduction*, s.96.

Yeni toplumsal hareketler hedefleri açısından oldukça çeşitli ve derin ahlaki konulara değinirler. Toplumsal cinsiyet, ekoloji, hayvan hakları gibi sorunların resmi siyasal kanallar aracılığıyla çözümlenmesine değil, sivil toplumda oluşması hedeflenen bir kültürel veya ahlaki dönüşümle gerçekleşmesi için mücadele ederler. Gelir dağılımı, servet ve işçi sınıfı sorunlarına aşırı odaklanan sanayi toplumu maddeci olmayan yaşam tarzı odaklı yeni değerlerle çatışmaya girmektedir. Yeni toplumsal hareketler refah devletinin otoriter, bürokratik, ataerkil ve hatta ırkçı yaklaşımının, ekonomik büyüme pahasına çevrenin yıkımına ve barış için yok edici (nükleer) savaş sistemlerinin kurulumuna yol açtığını göstermeyi hedeflerler. Bu şekilde farklılığın ve çeşitliliğin tanındığı kültürel anlamda çoğulcu bir toplum yaratmak için mücadele ederler.

Yeni toplumsal hareketler için öncelikli olan devleti ve kurumlarını değil toplumsal değerleri, önyargıları veya kamuoyunu dönüştürmektir. Dahası merkeziyetçi, seçkinci ve bürokratik kurumlardan uzakta, toplumsal ve ekonomik hak taleplerine odaklanmadan yaşam tarzı ve kültürel politikaya vurgu yapan protesto eylemleri yeni toplumsal hareketlerin en önemli taktiğidir. Çevreci hareket gündelik hayatımızda çevreye ve doğaya olan işlevselci yaklaşımımızı dönüştürmek için öncelikle çevreyi yeniden ve farklı bir bakış açısından algılayabilme mücadelesi verir. Bu bağlamda insan merkezci bir çevre anlayışı yerine ekolojik denge öncelikli bir çevre anlayışını ana akımlaştırarak gündelik pratiklerimize yerleştirmeye çalışır. Bu anlayışa göre doğa insanın onu istediği gibi kullanması, sömürmesi için değil içinde diğer canlılarla ekosistemi koruyarak yaşayabileceğimiz, var olabileceğimiz ortamdır. Çevreci hareket bu düşünceyi öncelikle devlet kurumlarında veya yasalar yoluyla hayata geçirmektense önceliği toplumsal bilinci ve algıları dönüştürmeye verir.

Yeni toplumsal hareketler resmî olmayan, esnek ve dağınık örgütlenme biçimlerini tercih ederler. Bu şekilde hem devletin bürokratik, baskıcı ve denetleyici tavrını aşabilmeyi hem de hiyerarşik ve bürokratik bir baskı veya çıkar grubuna dönüşmeyi önleyebilmeyi hedeflerler. Bu nedenle bu tür hareketlerin kendiliğinden üyeliğin gönüllülük çerçevesinde geçici ve anlık toplanma biçimleriyle oluştuğu, doğrudan katılıma dayalı yeni örgütlenme biçimleri yarattığı da söylenebilir. Toplumsal hareketler çizgisel ve akışkan olarak iki şekilde sınıflandırılırlar (Gusfield, 1995: 64). Çizgisel hareketler (işçi hareketi) sabit bir amaca doğru belli bir program yönergesiyle hareket ederler.

Başarıları, ele geçirdikleri kazanımlara göre değerlendirilir. Akışkan hareketler ise değerlerin ve normların değişimini gösterirler. Gündelik hayatta kendiliğinden ve birçok farklı konumda oluşurlar. Düzensiz olarak ortaya çıkan protestolar, oturma, yürüme eylemleri veya sembolik eylemler aracılığıyla yeni sosyal hareketler taleplerini dile getirirler. Yeni toplumsal hareketler örgütlü olmaktan ziyade fikir ve anlam hareketleri olarak sınıflandırılırlar (Gusfield, 1995: 60-62). Örgütlü hareketler hiyerarşik bir örgüt yapısına, liderlere ve üyelere sahip olan (örneğin sendikal hareketler gibi) hareketler olarak tanımlanırlar. Öte yandan fikir veya anlam hareketi olan toplumsal hareketlerde (örneğin feminist hareket) önemli olan fikirlerin gündelik hayat içinde ve kurumlar aracılığıyla yayılmasıdır. Örgütsel bir varoluştan çok ortak değerlerin, hedeflerin ve bilincin paylaşılması önemlidir. Örgüt bağı olmadan insanlar yeni toplumsal (feminist) hareketin üyesi olabilirler.

Yeni toplumsal hareketlerin gücü ve etkisi kitle iletişim araçlarının etkin kullanımıyla artar. Gerek televizyon haberiyle gerekse sokak yazısıyla olsun halkın sezgilerine hitap etmek veya imgelemini yakalamaya yönelik mesajlar üretmek protestoların kalbini oluşturur. Yeni toplumsal hareketler birçok farklı olaydan beslenir. Olayların farklı olabileceğini seçenekler sunarak gösterebilmek yeni toplumsal hareketlerin en önemli işlevidir. Ataerkil toplum yerine kadının kurtuluşu, çevre kirliliği yerine ekolojik yaşam, devlet müdahalesi yerine demokratik katılım gibi seçenekleri gündemde tutarak toplumsal hareketler toplumsal ilişkilerde kültürel dönüşümü halkın gözünde mümkün kılarlar.

Yeni Toplumsal Bağlam

Yeni toplumsal hareketler getirdikleri niteliksel yeniliklerin yanında aslında yeni bir toplumun ürünü yani yeni toplumsal ilişkiler sonucunda ortaya çıkan yeni mücadele biçimleridir. Yeni toplum geç kapitalist, post-modern veya sanayi sonrası toplum olarak adlandırılabilir. Post eki "sonra" ya da "geç" anlamlarında kullanılmaktadır. Burada anlatılmak istenen gerek Marksist gerekse liberal bakış açısından, Batılı modern toplumu tanımlayan siyasi, kültürel veya ekonomik ilişkilerin dönüşmekte olduğuna dair bir tespittir.

Sanayi sonrası toplumu, gelişmiş Batılı toplumların incelenmesi sonucunda ortaya çıkan bir kavramdır. Öncelikle niteliksel bir toplumsal dönüşümü anlatan bu kavram, teknoloji ve bilgi ağırlıklı yani sanayi ötesinde tanımlanan bir ekonomi, siyasal çatışma, iktidar ve yeni toplumsal tabakalaşma

biçimlerini gözler önüne sermeye çalışır (Touraine, 1971; Bell, 1973; Inglehart, 1977). İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen sanayi, teknoloji ve büyüyen ekonomi, refah toplumunu oluşturmuştur. Bir yandan eğitimin artması diğer yandan bilim ve teknolojinin hızla gelişmesi yeni toplumsal ilişkiler, iktidar seçkinleri ve değer sistemlerinin oluşumunu hızlandırmıştır. Finans, ticaret, ulaşım, sağlık, eğitim, araştırma, eğlence, kamu yönetimi gibi kesimlerde çalışanların sayısının sanayi ve tarımda istihdam edilenlere göre çok daha fazla artması sonucunda ortaya çıkan hizmet ekonomisi, sınıf yapısındaki bir dönüşüme de işaret etmektedir. Artık temel toplumsal çatışma işçiler ve işverenler arasında değil, sanayi sonrası toplumunun "bilgi sınıfı" diye adlandırılan yeni seçkinler ve kitleler arasındadır. Bu yeni toplum teknokratik[1] karar alma mekanizmalarına dayanması nedeniyle siyaseti ve siyasi mücadele biçimlerini de dönüştürmüştür. Teknokratik karar alma süreçleri merkeziyetçi ve müdahaleci devletin "bilgi sınıfına" danışarak aldığı bürokratik kararlar anlamına gelmektedir. Sanayi toplumlarında siyasal kararlar sınıf mücadelesi (emekçi ve kapitalist sınıflar) ekseninde oluşmuş; parti siyaseti, siyasal ideolojiler ve toplumsal hareketler, toplumsal sınıflar bağlamında tanımlanmıştır (Inglehart, 1977). Geç sanayi toplumu ise yeni sınıflar ve siyasal odaklar oluşturarak bilgiye ve hizmet ekonomisine verdiği öncelik sayesinde teknokratik karar alma süreçleri oluştururken yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Touraine'e göre sanayi sonrası dönemde iktidar odakları kapitalist toplumsal ilişkiler bağlamında değil, yetenek ve bireysel üstünlüğe dayalı, "meritokrasi toplumu" bağlamında oluşmuştur. Yeni yönetici sınıf bilimsel ve teknolojik üretimi kontrol eden haber ve bilgi kaynaklarını tekel altında tutan mesleki düzeyi yüksek bir gruptur. Toplumsal çatışmanın odağı, yatırım için gerekli haber ve bilgi kaynaklarını elinde tutan "bilgi sınıfı" ile parçası olamadıkları teknokratik karar alma süreçlerinin tahakkümünden kendilerini korumak için mücadele eden vatandaşlar arasında tanımlanır (Touraine, 1977a: 34-35). Bu nedenle yeni toplumsal hareketler sanayi sonrası topluma özgü hareketlerdir. Yeni iktidar seçkinleri bilgiyi yaratan, kontrol eden ve yöneten hükümet, ekonomi, ordu ve üniversite gibi kurumlarda yerleşmiştir. Toplumsal mücadele ekonomik değer ekseninde yürütülmekten çıkmış kültürel veya sembolik değerleri (çevre, kadın, barış, özgürlük, demokrasi vb.) yeniden tanımlama bağlamında oluşmuştur.

---

[1] Sanayi, ekonomi ve devlet yönetiminin politikacılar değil, uzmanlar, teknisyenler ve uygulayımcılar tarafından yönetilmesine dayanan sistem (bkz. Güncel Türkçe Sözlük).

Touraine ve takipçisi Eder, toplumsal hareketler çalışmaları alanında uzun süre referans alınan yapısal işlevselci ve Marksist makro kuramları yeni bir makro kuramla aşmaya çalışmışlardır. Touraine'e göre 1960'ların sonlarından bu yana, gelişmiş Batı toplumlarında modernleşme deneyimleri, yeni toplumsal hareketler tarafından dışa vurulduğu üzere, yeni bir aşamaya sıçramıştır. Bu, "hiper-modernite" ve sanayi sonrası (*post-industrial*) toplum dönemidir. Yeni dönem, bu iki toplum imgesinin çelişerek de olsa bir diğerini tamamladığı, yeni bir toplumsal varoluşa işaret etmektedir (Touraine, 1992: 66-68). Bu dönemde modernleşme deneyimi uç noktasına ulaşarak toplumsal yaşam alanlarını (devlet, kültür, toplum gibi) bir diğerinden radikal bir şekilde koparmış; toplumu oluşturduğu düşünülen özneler geri dönülmez bir şekilde bir diğerinden ayrışarak keskin bir şekilde bireyselleşmiş ve toplum, entegre edilemez, bütünlenemez bir şekilde dağılmıştır. Yani, Touraine'e göre, bu "hiper-modernite" döneminde yapısal işlevselcilik tarafından modern toplumun özünü oluşturduğu varsayılan farklılaşma ve entegrasyon ilişkisi ya da döngüsü onarılamaz bir şekilde kopmuştur. Sanayi sonrası toplumda ise, iktisadi anlamdaki imalat pratiği artık sanayi ürünlerinden çok kültür ve sembolik ürünler üretimini kapsar duruma gelmiştir. Artık insanların, özerklikleri içinde, kendi yaşam tarzlarını belirleyerek, hangi değerlerle, nelerden keyif ve haz alarak ve hangi kültürel yönelimlerle yaşayacağı onlar tarafından yaratılmaktan çok onlar için üretilir ve dayatılır hale gelmiştir. Bu üretim ve dayatım, sağlık, eğitim, bilim, kültür alanlarında ya da bu alanlar üzerinden gerçekleşmektedir. Touraine'e göre, "iletişim toplumu" sanayi toplumunun yerini alırken, modernitenin Kartezyen öznesi de yerini varoluşçu özneye bırakmaktadır (Touraine, 1992: 72).

Inglehart sanayi toplumundan sanayi sonrası toplumuna geçişi genelde değerler sisteminde bir dönüşümü tanımlayarak anlatır (Inglehart, 1977). Ona göre sanayi toplumu maddi değerleri siyasetin merkezine koyarken, geç sanayi toplumu maddeci olmayan değerlerin siyaseti etkilediği bir dönemdir. Maddeci değerler, sınıf çatışması, sendikal mücadele, istihdam, üretim ve yeniden paylaşım gibi konular etrafında tanımlanırken sanayi sonrası toplumun değerleri yaşam tarzı, inanç, etnik ve toplumsal cinsiyet farklılıkları gibi maddi olmayan konuların siyasallaşmasıyla oluşur. Sanayi sonrası toplumlarda siyasal mücadele ve muhalefet sınıf çatışması olarak değil, maddi ve maddi olmayan değerlerin çatışması olarak ortaya çıkar. Yeni toplumsal ha-

reketler geç sanayi toplumunun değerlerini tanımlayan yeni çatışma ve muhalefet konularını gündeme getirirler. İşte bu nedenle yeni toplumsal hareketler, bu yeni toplumsal bağlamın yarattığı sanayi sonrası toplumuna özgü hareketlerdir. Sanayi toplumundan sanayi sonrası toplumuna geçiş aslında ekonomik değil kültürel bir dönüşümle gerçekleşir.

Yeni toplumsal bağlam, sanayi sonrası toplumu olarak tanımlandığı gibi geç kapitalizm olarak da tanımlanır. Geç kapitalizm dönemi, devletin ekonomi, siyaset, kültür, sınıf mücadelesi veya genelde sivil toplum dediğimiz alana bürokratik ve otoriter müdahalesiyle betimlenir. Bu dönemde devlet aygıtı emek-sermaye ilişkisini bizzat yönetmekte ve bu şekilde olası ekonomik krizleri önlemeye çalışmaktadır. Tam da bu noktada yeni ve farklı krizlere neden olmaktadır. Habermas'a göre süreklilik gösteren bir meşruiyet ve kimlik krizi geç kapitalizmi tanımlayan temel durumdur (Habermas, 1984).

Offe bu durumda devlet aygıtının bir kriz yöneticisine dönüştüğünden bahseder. "Tertipsiz kapitalizm" diye adlandırdığı bu dönem devletin kültürel ve toplumsal alanda oluşan krizleri yönetmek ve hatta işletmek için sürekli müdahale ettiği bir dönemdir (Offe, 1985a). Bu müdahale yeni çatışmaları ve yeni muhalefet alanlarını gündeme getirir. Vatandaşlar daha yüksek maaş yerine örneğin daha temiz hava ve daha çok özgürlük talep etmektedir. Bu da krizin boyutlarını değiştirmektedir. Yeni toplumsal hareketler işte bu yeni kriz alanlarını oluşturmakta ve yaşam tarzı, kimlik veya demokratik haklar bağlamında siyasallaşan yeni talepleri gündemde tutarak devleti "kriz yönetimi krizine" sokmaktadır (Offe, 1976). Yani yeni toplumsal hareketler devlet aygıtının ve teknokratik kararların meşruiyetini sürekli olarak sorgulamaktadır. Ancak bu sorgulama devletin müdahaleleriyle zaten etkisi altında tuttuğu var olan siyasal partiler ve sendikalar aracılığıyla değil, yeni toplumsal oluşumlar yoluyla yapılmaktadır. Çünkü ana akımlaşan partiler, çıkar grupları ve sendikalar, muhalefet potansiyelini yitirmiş devletin teknokratik kararlarını ileten kurumlara dönüşmüş ve vatandaşların yaşam tarzı, çevre, toplumsal cinsiyet, inanç ve etnik farklılıklar gibi konularda oluşan yeni ve farklı taleplerine karşı duyarsız ve cevapsız kalmışlardır.

Yeni Toplumsal Hareketler Kuramı

Sanayi sonrası toplum veya geç kapitalizm kavramları Batı toplumlarında gözlemlenen yeni ve farklı toplumsal bağlamın temel özelliklerini anlatmaya yönelik bir çabanın ifadeleridir. Yeni toplumsal hareketler geç kapitalizmin

yarattığı bir olgu olarak görüldüğünden bu döneme özgü kuramlar aracılığıyla incelenmelidirler. Sanayi sonrası toplum, toplumsal ilişkilerin her boyutunda yenilik ve farklılığa işaret ettiğinden, var olan toplumsal hareket kuramları, bu dönemin koşullarından doğan yeni toplumsal hareketleri incelemede yetersiz kalmaktadırlar. 1968 sonrasında ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler o döneme dek toplumsal mücadeleleri incelemek için geliştirilmiş iki temel model olan Marksist ve yapısalcı işlevselci kuramlar tarafından açıklanamayan özellikler göstermişlerdir. Örneğin yapısalcı işlevselci yaklaşım toplumsal hareketleri büyük ve hızlı toplumsal dönüşümlerin bir yan etkisi veya sistemin soğuramadığı gerilimlerle ortaya çıkan toplumsal kriz olarak yorumsadığı için yeni toplumsal hareketlerin siyasi olanı yeniden tanımlama veya kültürel siyaset yoluyla toplumsal değerleri ve simgeleri dönüştürme özelliğini göz ardı etmektedir. Öte yandan, Marksist kuram emek-sermaye çelişkisini toplumsal çatışmanın merkezine koyduğu için yeni hareketlerin gündeme getirdiği toplumsal cinsiyet, çevre, yaşam tarzı ve kimlik gibi farklı ve yeni toplumsal çatışma noktalarını göz ardı etmektedir. Geç kapitalizm veya sanayi sonrası toplum olarak adlandırılan bu yeni tarihsel dönem ancak yeni kuramlar yardımıyla kavranabilir. Yeni toplumsal hareketler toplumsal düzene, hükümete, temsilî demokrasiye, hiyerarşi ve bürokrasiye kısaca ana akım siyaset yapma biçimlerine ilkesel ve köktenci bir eleştiri ve muhalefet geliştirmişlerdir.

Bu nedenle yeni toplumsal hareketler, toplumsal ilişkilerdeki bir dönüşümden kaynaklanırken toplumsal hareketler kuramlarında da yeni çözümlemelere yol açmıştır. Bu dönemde toplumsal hareketler kuramı toplumsal çatışmayı bir işlevsizlik veya yetersizlik problemi olarak değil, toplumsal varoluşun temeli olarak algılamıştır. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler kuramlarının Marksist kuramlardan türediği söylenebilir. Ancak sanayi toplumundaki toplumsal hareket kuramları gerek yapısal işlevselci gerekse Marksist kuram olsun yeni toplumsal hareketleri kavramada yetersizdir savı, iki saptamaya dayanır: Birincisi sanayi sonrası topluma özgü koşullarda işçi hareketinin merkezî rolünü kaybetmiş olması. İkincisi ise yeni toplumsal hareketlerin sanayi sonrası toplumda işçi hareketinden boşalan yeri doldurmasıdır. Toplumsal hareketler kuramları sanayi sonrası toplumun temel dinamikleri göz önünde bulundurularak güncellenmelidir. Artık toplumsal çatışmalar ekonomi, toplumsal sınıf veya maddi çıkar temelinde değil kültürel alanda

gerçekleşmektedir. Yeni toplumsal hareketler ise bu kültürel dönüşümün en temel aktörleridir.

Yeni toplumsal hareketler kuramları öncelikle yeni toplumsal hareketleri kültürel alanda oluşan, verili değerleri, anlamları, kuralları sorgulayan ve meydan okuyan bir iktidar mücadelesi olarak tanımlar (Melucci, 1980: 210, Touraine, 1985: 785). Örneğin feminist hareket erkeğin kadın üzerindeki toplumsal ve kültürel hâkimiyetini kırmak için kadını hükmedilen konumda gösteren tüm simgelere meydan okumakta, yerine yeni ve eşitlikçi simgeler, değerler ve edimler koymak için mücadele etmektedir. Böylece sonuçta amaçlanan erkek egemen değerleri ve edimleri ahlaki bir dönüşüme sokmaktır.

Toplumsal hareketin kendisi kültürel dönüşümün vasıtası olmaktadır. Yeni toplumsal hareketler kuramlarının başlangıç noktası bu saptamaya dayanmaktadır. Bu alanın önemli kuramcılarından Touraine'in dediği gibi yeni toplumsal hareket (örneğin feminizm) toplumsal bir duruma (örneğin erkek egemen topluma) tepki olarak tanımlanamaz. Bilakis toplumsal durum, toplumsal hareketlerin çatışması sonucunda ortaya çıkmıştır (Touraine, 1984). Böylece mücadele devam ettiği sürece toplumsal durum toplumsal hareketlerin aracılığıyla değişmekte veya dönüşmektedir. Touraine'e göre her toplum, iki toplumsal hareketin çatışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Egemen sınıf ve onun hâkimiyeti altında olan sınıf arasındaki çatışma aslında "tarihselliğe" hâkim olmak ve onu idare etmek için verilen bir mücadeledir. "Tarihsellik" diğer egemenlik ilişkilerinde olduğu gibi tarihte var olabilmek için verilen bir mücadeledir. Sonuçta tarihin kimin açısından yazılacağına, tarihselliği kontrol eden egemen sınıf yön verir. Öte yandan hâkimiyet altında olan mazlum sınıf, düzeni değiştirmek veya tarihin gidişatına yön vermek için mücadele eder. Touraine'e göre tarihsellik, toplumsal aktörlerin kendilerini toplum içinde yeniden konumlandırarak toplumu yeniden üretme kapasitesidir ki burada simgesel bir üretimden bahsedilmektedir. Toplumu bir arada tutan geçerli hâkimiyet ilişkileri ve kültürel anlam silsilesi toplumsal hareketler arcılığıyla üretilmektedir (Touraine, 1977b). Touraine'e göre sanayi toplumunda temel çatışma kapitalist ve işçi sınıfı arasındayken, tarihselliği tanımlayan ekonomik hâkimiyet ilişkileriydi. Sanayi sonrası toplumda ise temel toplumsal çatışma bilgiye hâkim olan ve onu kontrol eden teknokratlar ve teknokratik kontrole maruz kalan herkes arasındadır. Mücadele halkın kendi hayatını

seçme ve yönetme hakkı üzerinedir. Tarihselliği idare etmek toplumsal ilişkileri örgütleyen kültürel kalıplara yön vermektir. Yeni toplumsal hareketler kuralları ve değerleri yorumlama mücadelesidir.

Yeni toplumsal hareketler, büyük ölçüde yeni orta sınıflar içinden çıkan varoluşçu öznelerin bu tarihsel gidişata eylemsellikleri ile yön vermek, kültürel yaratıcılıklarını ifade etmek, yaşam değerlerini ve tarzlarını belirleyebilmek, kısaca özerkliklerini kazanmak, yaşamak ve ifade etmek için giriştikleri kolektif eylemlilik halidir. Bu anlamda, geçmişin sınıfsal hareketlerinden farklıdırlar. İktisadi bir çıkar çatışması ve bundan kaynaklanan hak taleplerine dayanmayan, öz-düşünümsel, kimlik ve değer yaratma ve inşa etme pratikleri ile toplumsal çelişkiler ve sınıf çatışması alanına müdahil olan yeni bir eylemsellik durumudur söz konusu olan (Eder, 1993: 179). Eder, bu yeni toplumsal durum çözümlemesini daha da ileriye taşıyarak, bu yeni-orta sınıf kökenli eylemselliğin sınıfsal çelişkiler alanını da yeniden ve farklı bir düzlemde (kültürel yaratıcılık, kimlik ve değerler inşası) kurmakta olduğunu söyler (Eder, 1993: 183).

Toplumsal hareketler sanayi sonrası toplumda simgesel ve bilgiye ait yatırımların en yoğun yapıldığı alanlarda çıkmaktadır (Melucci, 1985: 796). Bu nedenle yeni toplumsal hareketler ekonomik değil simgesel ve kültürel ödüller için mücadele ederler çünkü sanayi sonrası toplumda iktidar mücadelesinin ana ekseni bilginin ve simgelerin kontrolüne dayanmaktadır. Bu mücadeleye kültürel siyaset denmektedir. Toplumsal mücadele yaşam tarzı ve kimlik siyaseti çerçevesinde yürütülmektedir. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler çoğulcudur. Aktörler toplumsal hareketi üreten yeni kavramları dolaşıma sokar ve onları hayatımızın vazgeçilmez parçası haline getirene dek mücadele ederler. Çevreye duyarlı yaşam tarzı, kadın-erkek eşitliği, özerklik, özgürlük ve doğrudan demokrasi ulaşılmak istenen hedeflerden birkaçıdır.

Bu dönemde siyasetin amacı devlet iktidarını ele geçirmek değil, onu sivil toplumdan sökmek veya oradaki varlığını tasfiye etmektir (Berger, 1979). Devlet geç kapitalizmde sivil topluma, yani ilkelerin, değerlerin, simgelerin, hâkimiyet ilişkilerinin ve direnişin odak noktasına, müdahale ederek yönetmeye çalışır. Bu nedenle yeni toplumsal hareketler siyasal olanı devletten uzakta yeniden tanımlama mücadelesini doğrudan katılım yoluyla verirler. Toplumsal çatışmalar ve çelişkiler artık devlet müdahalesiyle, baskı ve çıkar gruplarının aracılığıyla yapılan yasal düzenlemelerle aşılamaz. Halk siyasal

olanın ne olduğuna, doğrudan katılım yoluyla kendisi karar vermek için mücadele etmektedir. Bu nedenle yeni toplumsal hareketler devlet karşıtı olarak tanımlanmışlardır. Başka bir deyişle yeni toplumsal hareketler sivil toplumun çeşitli unsurlarını (toplumsal kurumlar, değerler, kurallar, edimler, kimlikler, simgeler) devletin verdiği yön ve ayardan bağımsız bir biçimde siyasallaştırarak var olurlar (Offe, 1985: 818-820). Bu şekilde radikal veya müzakereci demokrasi diye adlandırılan yeni bir demokratikleşme sürecinin de sanayi sonrası toplumun itici gücü olduğu söylenebilir.

Eskiden yeniye uzanan toplumsal hareketler ve kuramları bu bölümde irdelelemeye çalıştık. Tarihsellik ve toplumsallık değiştikçe yeni ve farklı katılım, muhalefet ve özgürleşme çabalarını gündeme taşıyan toplumsal hareketlerle karşılaşmaya devam edeceğiz. Toplumsal hareketlerin neden ve nasıl ortaya çıkıp toplumu nasıl etkilediklerini araştıran toplumsal hareketler soyolojisi de bu süreçte yenilenerek güncelliğini korumaktadır. Kuşkusuz toplumsal hareketler farklı ve yeni biçimler alarak ve yeni kuramlar eşliğinde yaşamımızı ve düşünce dünyamızı etkilemeye ve oluşturmaya devam edeceklerdir.

Tartışma Soruları

1) "Eski" ve "yeni" toplumsal hareketler arasında ne gibi farklar vardır?
2) Yeni toplumsal hareketler tarihsel ve toplumsal bir kopuşu ya da yeni bir başlangıcı mı temsil etmektedir? Değilse, "eski" ve "yeni" toplumsal hareketler arasında ne gibi süreklilikler söz konusudur?
3) Yeni toplumsal hareketlerin ifade ettiği yeni siyaset pratikleri nasıl tanımlanabilir? Yeni toplumsal hareketlerin kurumsal, örgütlü ya da yerleşik siyasetle nasıl bir ilişkisi vardır?

Okuma Önerileri

Y. Doğan Çetinkaya (der.), *Toplumsal Hareketler, Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, 2008.

Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

[Hazırlayan/derleyen belirtilmemiş] *Yeni Toplumsal Hareketler, Teorik Açılımlar*, çev. Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, 2016.

Kaynakça

Arrighi, G., Hopkins, T., Wallerstein, I. (1989) *Antisystemic Movements*, London: Verso.

Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books.

Berger, S. (1979) "Politics nad Anti-Politics in Western Europe in the Seventies" *Daedalus* Cilt 108, no. 1, 27-50.

Birnbaum, N. (der),(1977) *Beyond the Crisis*, Oxford: Oxford Univ. Press.

Della Porta, D., Diani, M. (2005), *Social Movements, an Introduction*, Malden: Blackwell Publishing

Eder, K. (1993) *The New Politics of Class*, Londra: SAGE.

Gusfield, J. R. (1995) "The Reflexivity of Social Movements: Collective Behavior and Mass Society Theory Revisited", *New Social Movements from Ideology to Identity* içinde.

Habermas, J. (1984) *Legitimation Crisis*, Londra:Heinemann.

Inglehart, R. (1977) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton: Princeton Univ. Press.

Laclau, E. (2007) *On Populist Reason*, Londra, New York: Verso.

Larana, E., Johnston H., Gusfield, J.R. (der.),(1994) *New Social Movements from Ideology to Identity*, Philedelphia: Temple Univ. Press

Lash, S., Urry, J. (1988) *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity.

Marx, K., Engels, F. (1988) "The Communist Manifesto", *Karl Marx, Selected Writings*, (der.) D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.

McAdam, D., Tarrow, S., Tilly, C. (2007) *Dynamics of Contention*, Cambridge: Cambridge University Press.

Melucci, Alberto (1980) "The New Social Movements: A Theoretical Approach", *Social Science Information* Cilt 19, no. 2, 119-226.

Melucci, A. (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements" *Social Research* vol.52, no.4, 789-816.

Nash, K. (2010) *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power*, Malden:Blackwell Publishing.

Oberschall, A. (1995) *Social Movements: Ideologies, Interests and Identities*, New Brunswick: Transaction.

Offe, Claus (1976) "Crisis of Crisis Management: Elements of a Political Crisis Theory", *International Journal of Politics*, Cilt 6,no. 3, 29-67.

Offe, C. (1985a) *Disorgnized Capitalism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Offe, C. (1985b) "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research* Cilt 52, no. 4, 817-868.

Scot, A. (1990) *Ideology and the New Social Movements*, Londra: Unwin Hyman.

Smelser, N. (1963) "Mechanisms of Change and Adjustment to Change", *Industrialization and Society* (der.) W. E. Moore ve B. F. Hoselitz, Mouton: UNESCO.

Touraine, A. (1971) *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, New York: Random House.

Touraine, A. (1977a) :"Crisis or Transformation", *Beyond the Crisis* içinde,. Birnbaum, Oxford: Oxford Univ. Press.

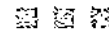
Touraine, A. (1977) *The Self-Production of Society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Touraine, A. (1984) "Social Movements: Special Area or Central Problem in Sociologial Analysis?" *Thesis Eleven*, no. 9, 5-15.

Touraine, A. (1985) "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research* Cilt 52, no. 4, 749-787.

Touraine, A. (1992) "Two Interpretations of contemporaray Social Change", *Social Change and Modernity*, (der.) H. Haferkamp ve N. J. Smelser, Los Angeles: University of California Press.

IX
SİYASET SOSYOLOJİSİNDE "YENİ" YÖNELİMLER



KÜRŞAD ERTUĞRUL

Binyıl Dönümünde Modern Toplum

Siyaset sosyolojisi, siyasal gücün ve siyasal olanın toplumsal kaynaklarını ve toplumsal olanla etkileşimini, bu etkileşimin her iki alanda yarattığı sonuçları üzerinden inceler. Tanımın kendisi siyasal olan ile toplumsal olan arasında kavramsal bir ayrımı hem imler hem de her iki alanı içeren pratikler (toplumsal ve siyasal mücadele gibi) bakımından iç içe geçirir. Esas olarak, toplum verili bir "yapı" (sınıfsal, kültürel, ekonomik organizasyon ve bilinçsel) olarak görünürken siyaset, değiştiren, koruyan ya da yapılandıran "öznenin" (devlet, partiler, liderler, elitler, sınıflar vs.) gücünü temsil eder. Siyaset sosyolojisi alanında "klasik" (Marksist, Durkheimcı, Weberci) yaklaşımlar bu ayrım ve ilişkiselliği belirgin biçimde yansıtırlar ama toplumsal yapının, siyasal gücün ve öznenin niteliği bakımından ayrılırlar. Sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarındaki derin etkileri bakımından Marx, Durkheim ve Weber'i kısaca gözden geçirelim.

Marx ve Engels'in 1848'de Batı ve Orta Avrupa'yı sarsan devrimsel ortamın etkisiyle yazdıkları *Komünist Manifesto*, yükselen kapitalizmle birlikte belirgin-

leşen yeni/modern dünyanın etkileyici bir tasvirini yaparken bu dünyanın belirli bir sosyal sınıfın (burjuvazinin) devrimci bir yaratısı olduğunu vurgular. Burjuvazinin devrimci yaratıcılığı Marx ve Engels'te çelişkili bir izlenim bırakır. Bir yanda, feodal mülkiyet ilişkileri, o zamana kadar "saygı duyulan tüm fikirler ve ön yargılar", kırsal toplumun "alımaklığı" gibi kapitalizmin önünde engel olan her şeyin, "eski"tildiği ve yok edildiği, "kutsal olanın sıradanlaştırıldığı", "katı olan her şeyin buharlaştığı", devrimci yok ediş ve tümüyle yeni bir dünyanın yaratılmasından etkilenmişlik, bir yanda da kapitalist modernitenin, yeni egemen sınıf olan burjuvazinin tahakküm alanı olarak, işçi sınıfını "sömürü"nün nesnesi haline getirmesine karşı duydukları "öfke" vardır. Onlara göre, ekonomik düzeni, hukuku ve devleti ile burjuvazi kendi yeni dünyasını kurmaktadır, ve tıpkı o anda olduğu gibi, bir başka devrimci sınıf gelecekte aynı şeyi yapacak, kapitalizmin dünyasını ortadan kaldırıp yerine yenisini kuracaktır (Marx ve Engels, 1988). Yine de Marx ve Engels'in bu yeni kapitalizm dünyasının temel dinamiğinin ve geçmiş devirlerden temel farkının, "üretimin sürekli bir devrime tabi tutulması, tüm toplumsal koşulların kesintisiz bir şekilde bozulması, bitimsiz belirsizlik ve ajitasyon" (Marx ve Engels, 1998: 224) olduğu saptaması önemlidir ve 20. yüzyılın son çeyreğinden 21. yüzyılın ilk on yılına uzanan süreçte tekrar anımsanacaktır.

Durkheim tümüyle farklı bir gözlem yapar. Ona göre modern sanayi toplumu sömürü ilişkilerinin böldüğü ve savaş halinde olan sınıfların dünyası değil, tam tersine giderek gelişen, çatallanan ve içinde yer alanları uzmanlaştıran işbölümüyle herkesin bir diğerine bağımlı olduğu yeni ve "organik" bir dayanışma toplumudur. Karşılıklı bağımlılık bağları ile "kenetlenen" ve aslında bir "bütün" oluşturan bu toplum aynı zamanda duyguların ve manevi değerlerin paylaşıldığı ortak/kolektif bilinç de geliştirebilmelidir. Ama Durkheim açısından sorun tam da buradadır. Bu ortak bilinç ya da duygular ve ahlaki/manevi "ortalama"da buluşan bir toplum "kendiliğinden" oluşmalıdır. Dışsal dayatmalar, örneğin devlet/hükümet eliyle bir "ortalama" duygudaşlık ve manevi buluşma yaratılması çabaları Durkheim'a göre amaca hizmet etmez. Neden çok basittir ve aslında az önce dile gelmiştir. Devlet ya da hükümet modern toplum dünyasının kendiliğinden yarattığı "organik" işbölümünün dışındadır, dışsal olandır ve bu nedenle uzaktır; müdahelesi "organik" olanı bozacaktır (Durkheim, 1997: 297-298).

Weber, modern toplumun ve modern devletin ne Marx ne de Durkheim tarafından vurgulanan veçhelerini öne çıkarır. Weber, modern devletin, kapitalizmin gelişimine paralel olarak derinleşen ve yaşamın tüm alanlarına nüfuz eden akılcılaşma sürecinin sonucunda özerk bir düzenek olarak ortaya çıktığını vurgular. Bu düzenek, bürokratik ve kurumsal uzmanlaşmaya dayalıdır ve yasal akılcılık ilkesine bağlı olarak işleyen bir sistemdir. Gücünü sınırları belirli bir alan/coğrafya içinde şiddet araçlarının meşru kullanımını tekeline almasından ve bu coğrafi alanın bütünü içinde ve üzerinde örgütlenmiş tek birim olmasından almaktadır. Bu karmaşık ve özerk sistem, esas olarak, kimseye ait değildir. Modern devletin bu nitelikleri, modern siyasetin koşuludur aynı zamanda. Yani, modern siyaset, temel olarak, kimseye ait olmayan bu düzeneğin kimin tarafından, geçici olarak, kullanılacağının belirlenmesi sürecidir. Weber, 19. yüzyılın son çeğreğinde İngiliz ve Amerikan siyasetlerindeki eğilimlere bakarak, demokratik siyasetin aynı bütüncül akılcılaşma sürecinin içinde giderek profesyonelleştiğini, bir "iş" haline geldiğini saptar önce. Bu "iş", asıl olarak, kitle demokrasilerinde seçimlerin nasıl kazanılacağı üzerinedir. Bu profesyonel meslek, büyük kitle toplumlarında, seçimlerin karizmatik liderler tarafından "kazanılabileceği" tanısı üzerinde biçimlenir. Bu pratik olandır çünkü hem büyüyen parti organizasyonlarını, coğrafya ve nüfus olarak geniş toplum ve ülkelerde, tek bir hedefe, yani lidere odaklamak, hem de seçimi, tartışmaya ve dolayısıyla odak dağılmasına açık parti programları üzerinden değil de lider üzerinden kazanmak daha kolaydır. Weber, bu eğillimlere bakarak, demokrasinin giderek "plebisit" ve lider demokrasisi haline geldiğini söyler (Weber, 1993).

Sosyoloji ve siyaset biliminin temelini oluşturan bu üç yaklaşımın modern toplum ve siyasete dair ürettikleri paradigmalar ve bunlardan çıkarsanan "neo" yaklaşımlar (Gramsci, Althusser ve Poulantzas'ın siyaset ve devlet kuramı düzeyinde Marksizmi, Talcott Parsons'un Durkheim'ı yapısal işlevselcilik olarak ve Mead ve Mann'ın sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojiden kurumsalcılığa uzanan yelpazede Weber'i "güncellemeleri" gibi) büyük ölçüde 20. yüzyılın son çeyreğine kadar etkili oldular. Bunun temel nedeni, ya da ontolojik dayanağı, kapitalizmin ve yarattığı işbölümü ve sınıfsal yapının, modern ulus-devlet organizasyonları içinde bir toplumsal yapı olarak, eşitsizliklerle örülü olsa da "sürdürülebilir" kılınmasıdır. Dolayısıyla, siyaset sosyolojisi alanında "klasik" paradigma ağırlığını bu dönem boyunca korumuştur.

Ancak, 20. yüzyılın son çeyreğinde siyaset sosyolojisinin temel önermelerini geçersizleştiren, yani siyasal olan ile toplumsal olan arasındaki kavramsal ayrım ve bu iki alan arasındaki etkileşim, ve kendilerini "yeni" değil "post" (bir bitişten sonra gelen anlamında) olarak sunan yaklaşımlar (post-yapısalcılık, post-Marksizm, post-modernizm) ortaya çıktı. Bu dönem, tarihsel olarak, kapitalizmin ulus-devlet ve kitle demokrasisi sistemi içinde "örgütlenmiş" ve kamusal güç aracılığıyla "kontrol" altında tutulmuş olduğu dönemin de sonuna tekabül eder. Aynı dönemeçte, kapitalizm kendisini sınırlayan, bu kez 20. yüzyıla özgü "katılıkları" (refah devleti ve sosyal harcamalar, emek piyasasına dönük düzenlemeler ve sendikaların ağırlığı, vergiler, sosyal haklar, dayanışmacılık, neo-korporatizm, tam istihdamı amaçlayan ekonomi politikaları vs.), özelleştirme ve kuralsızlaştırma politikaları ve piyasalaşmanın sınırsız biçimde her yere nüfuz etmesiyle, bir kez daha "buharlaştırdı". Bu değişimin taşıyıcısı olan neoliberal ideolojinin ütopyasında ise tek bir "katılık" vardı: Kendine yeten, kendi sorumluluğunu üstlenen, yaşam boyu kendini geliştirerek esnek iş ve emek piyasalarına uyum sağlayabilen, hareketli-dinamik ve devlete yük olmayan "birey". Bu buharlaştırma ve yeniden bireyleştirme süreçlerinin sonunda kapitalizm, küresel ve özerk bir sistem haline geldi. Scott Lash ve John Urry'nin *Örgütlenmiş Kapitalizmin Sonu* başlıklı çalışması bu değişimi yalın biçimde betimler. "Örgütsüzleştirilmiş" (*disorganised*) kapitalizm artık küresel bir işbölümü üreterek dünyanın çoğunu kapsamış, finans ve sanayiyi ayırmış, elektronik olarak anlık aktarılan bilgiler sayesinde zaman-mekan uzaklıklarını silmiştir (Lash ve Urry, 1988: 15-16). Örgütlenmiş kapitalizmden örgütsüzleştirilmiş kapitalizme geçiş süreci, Harvey'e göre, Fordist sermaye birikimi ve Keynesçi ekonomik düzenleme modelinden "esnek emek süreçlerine, emek piyasalarına, ürünlere ve tüketim kalıplarına" geçiştir (Harvey, 1989: 141-147). Bu perspektiften bakıldığında, esneklik, "tümüyle yeni üretim sektörleri, finans hizmetleri, yeni piyasalar ve hepsinden önemlisi ticari, teknolojik ve örgütsel icatlarla" birlikte "zaman-mekânı sıkıştırarak" küresel formda yeni bir dünya yaratır.

Batının gelişmiş sanayi toplumları bu değişim ve dönüşüm sürecini, Beck'in tanımlamasıyla, "sanayi toplumundan küresel risk toplumuna" geçiş olarak yaşadılar (Beck, 1994: 7). Bu yeni dönemde "toplumsal, siyasal, ekonomik ve bireysel riskler sanayi toplumunun kurumları tarafından" gözaltında tutulabilir ve yaşam korunabilir olmaktan çıkmıştır (Beck, 1994: 5). Bu koşul-

larda, sanayi toplumunun yarattığı "kötüler (nükleer ve kimyasal mega-teknoloji, genetik araştırmalar, çevresel tehditler, askeri teknoloji ve harcamalardaki artış ve Batının sanayi toplumları dışında yaşanan sefalet)" ve refah devletinin çözülmesi ve bireyselleşmeyle ortaya çıkan güvencesiz, korunaksız ve belirsiz yaşamlar yeni bir modernleşme deneyimi yaratmıştır. "Küresel ve bireysel riskler"le korunaksız ve belirsiz bir ortamda "yüzleşmek" durumunda kalan insanların kendi içlerinde kendileriyle çarpışma deneyimi olarak, İngilizce tabiriyle, *reflexive modernization* (Beck, 1994: 6).

Günümüz sosyologlarına göre 21. yüzyıl toplumu bu değişim, çözülme, buharlaşma ve bireyselleşme süreçlerinin geride bıraktığı, belirsizliklere maruz, güvensiz, yapıların belirleniminden çok kendi tefekkür dünyasıyla baş başa kalmış ve yaşam-siyasetine (yaşam tarzı ve tercihleri) gömülmüş insanların dünyasıdır. Toplumlar artık modern ulus-devletlerin kapsadığı coğrafya içinde sınırlanmış ve yapılandırılmış sosyo-ekonomik düzenlerin ve kitle demokrasisi siyasetlerinin kapsamı içinde tanımlanabilir olmaktan çıkmıştır. Toplumlar ve devletler, küresel kapitalizme özgü yeni coğrafyalara (gerçek ve sanal küresel finans piyasaları gibi), özel ve uluslararasılaşmış hukuk normlarına (uluslararası ticari hakemlik gibi) ve uluslararası örgütlerin (Dünya Ticaret Örgütü, IMF gibi) politika ve kararlarına maruz durumda, küresel akışkanlığın bir parçası haline gelmişlerdir (Sassen, 2006: 230-247). Zamanımızın toplumları farklı hız ve zaman dilimlerinde hareket eden küresel, ulusal, yerel düzeylerdeki farklı aktörlerin bir arada olduğu, özel-uluslararası ve ulusal-kamusal hukuk normlarına aynı anda açık, küresel akışkanlığın yarattığı sayısız değişkenin etkilediği, giderek karmaşıklaşan kaotik sistemler gibi görünmektedir. Bu nedenle çağımızın sosyolojisi de değişmek durumundadır.

Bauman'a göre sosyolojik çözümleme ve eleştirel kuram 21. yüzyılın başlangıcında "akışkan modernitenin toplumu"na dair olmalıdır (Bauman, 2000: 23). Bauman, önümüzdeki dönemin toplumunu tanımlarken "akışkanlık" metaforunu "katılık" kavramının karşıtı olarak kullanırken *Komünist Manifesto*'ya da gönderme yapar. Yani, kapitalizmin moderniteyi oluştururken "katı olan herşeyi buharlaştırmasına" benzer bir durum 21. yüzyılda bitimsiz modernleşmenin temel karakteri olarak yeniden tecrübe edilmektedir. Ancak önemli farklar da vardır. İlkinde buharlaşanlar kapitalizmin önündeki sistemsel engellerdir. Şimdi ise, katılıkların "sıvılaşması," makro düzeyden mikro düzeye, "yaşam siyaseti" alanına inmiştir. Bireyleri bir diğerine iliştiren bağlar, kolektif

projeler ve eylemler erimekte, yaşam tümüyle "özelleşmekte" ve "bireyleşmektedir" (Bauman, 2000: 7-8). Öyle ki, 20. yüzyıl boyunca eleştirel kuramın temel sorunu olan, gücün toplumları türdeşleştirmesi, gerçek seçme hakkını, bireysel ve toplumsal özerkliği ve özgürlüğü tehdit etmesi tümüyle tersine çevrilmiştir. Yani "özel alan ve olan"ın kamusal alan ve olan tarafından "sömürgeleştirilmesi" değil tam tersi gerçekleşmektedir. Artık kamusal alan, "özel" deneyimlerin, sorunların, hislerin ve tercihlerin, siyasette bile, dışa vurulduğu alan haline gelmektedir (Bauman, 2000: 37). Kamusal güç ve kamusal alan "özelleşmekte", "daralmakta" ve içeriğini kaybetmektedir. Bu eğilimle örtüşen, onu tamamlayan diğer süreç ise "gücün" akışkanlaşması, fark ve kontrol edilemezleşmesi ve herhangi bir coğrafi odakla sınırlanmayıp, hızlı küresel dolaşımın bizatihi kendisi haline gelerek sınırlar ve mekanlar üstü bir nitelik kazanmasıdır (Bauman, 2000: 14). Dijital ve elektronik ağlar, uzaklıkları anlamsızlaştıran anlık gerçek zamanlı iletişim, uydular, insansız hava araçları vs. artık gücün dolaştığı ve kontrol ettiği alanlar ve araçlardır. Bu güç artık bireyler açısından fark edilmez ve ulaşılmazdır. Güç artık bireylerle dolaysız bir ilişki içinde değildir ve onları dolaysız olarak muhatap almamakta ama gözlem ve tehdit altında tutmaktadır. Foucault'nun "panoptikonu" ve gücünü şiddet araçlarının meşru kullanımını tekelinde tutmasından alan Weber'in modern devleti artık geride kalmaktadır. Bauman'a göre bu yeni durum ve dönemde eleştirel kuramın önündeki meydan okuma, daha fazla "kamusal alan" ve daha fazla "kamusal gücün," yaşam-siyasetinin tümüyle özelleştiği ve geri döndürülemez bir bireyselliğin yaşandığı "akışkan modernite" içinde nasıl tesis edileceğidir (Bauman, 2000: 51). Yani, gerçek özgürleşme, bugün, pozitif özgürlüğü gerektirmektedir. Çünkü, günümüz toplumlarında temel sorun tümüyle "özgür bırakılmış görünen" bireylerin kendi hayatlarını ve öznel dünyalarını kuracak "gerçek" güç ve kapasiteden yoksun olmalarıdır. Bu güç ve kapasiteyi mümkün kılacak "toplumsal" ve "kamusal" dayanaklara ve desteğe gereksinim vardır. Bugün olmayan ya da eksik olan budur.

John Urry, Bauman'ın "akışkan küresel güç" kavramından hareketle 21. yüzyıl toplumunun "yeni" bir sosyolojik yaklaşımı gerektirdiğini ileri sürer. Comte, 19. yüzyılda, yeni bir bilim alanının ismi olarak sosyoloji kavramını önermeden önce "toplumsal fizik" kavramı üzerinde durmuştu (Giddens, 2006). Bu sadece bir öykünme değil gerçekten de fizik biliminin, yöntemsel olarak, model alınmasından da kaynaklanmıştı. Bu bilim modeli, doğanın dü-

zeninin düz çizgisel nedensellik ilişkileri içinde, bu düzeni dışarıdan gözlemleyen bilim insanları tarafından nesnel ölçümlerle keşfedilebileceği varsayımına dayanır. Bu modelin bilimsel çalışmaları kolaylaştırıcı yanı, belirli sayıdaki değişkenin tanımlanıp, yalıtılıp, aralarındaki nedensellik bağlarının düz mantıkla açıklanabilmesine olanak sağlamasıdır. Klasik sosyoloji bu bilim modelinin topluma da uyarlanabileceği iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Urry, fizik bilimi ile sosyoloji arasındaki bu kurucu ilişkiye atfen ve bundan hareketle, günümüz sosyolojisine dair fizik biliminden alınacak metaforun, "karmaşıklık" modeli olduğunu söyler (Urry, 2003: 120). Burada kastedilen, karmakarışık olma hali değil, çok fazla sistemin, ve sınırlanamayacak sayıda değişkenin, aralarında belirleyici olma ayrıcalığı olmaksızın, zaman içinde birlikte değişmesi ve birbirini etkileyerek sürekli yeniden organize olmalarıdır. Küresel süreçlerin nüfuzu altındaki günümüz toplumlarında yaşanan karmaşık toplumsal etkileşimler, Urry'ye göre, atılan her adımda tüm duvarları yeni bir düzen alan bir labirentin içinde yürümek gibidir (Urry, 2005: 3). Yani, bugünün dünyasında toplumlar, bir çizgi üzerinde değil, her adımda değişen, yenilenen, karmaşık bir düzenin, sistemler sisteminin içinde yürümektedir ve iki adım arasında geçen zamanda yeni koşullara uyum sağlamak için, hem sistem hem de aktör değişmek durumundadır.

Sosyolojinin başlangıçta model olarak kabul ettiği Newton fiziğine karşı günümüzde önerilen "karmaşıklık" modelinin fizik bilimindeki karşılığı ise Einstein'ın "genel görelilik kuramı"na dayanak olan kuantum fiziğidir. Bu kuramsal yaklaşımda herhangi bir sisteme dışsal ve onu ölçen mutlak ve sabit bir zaman dizini yoktur. Zaman sisteme içseldir. Zamanı yaratan sistemin kendisidir. Bu kuramda zaman ve mekân, ki Newton fiziğinde her ikisi de gözlemlenen nedensellik ilişkilerinin ön koşulu olarak sabitlenmişlerdir, sistemleri de oluşturan karmaşık etkileşimlerin sonuçlarıdır. Urry, kuantum modelinde öngörülen sanal bir durumu günümüzün sosyolojik süreçlerine dair bir metafor olarak kullanır. Buna göre, elektronlar belirli bir kalıp almadan, yani bir sistem *oluşturmadan, önce anlık olarak tüm gelecek olasılıklarını denerler. Burada* sosyolojiye model olarak vurgulanan süreç "kuantum davranışı"dır. Bu davranışlar, anlık, eş zamanlı, öngörülemez, açık uçlu etkileşimlerdir. Bu çerçevede, kaos kuramı, kelebek etkisi, kırılma noktasını belirleyen marjinal etki (*tipping point*) gibi değişkenler sistemlerin ortaya çıkışı, etkileşimi ve değişimine dair düz ve basit mantığı aşan (nedenler ve sonuçlar arasındaki orantısızlık gibi) çeşitli olasılıklara kapı açar (Urry, 2005: 4). Urry'e göre, küresel ve

özerk bir sistem olan "örgütsüzleştirilmiş kapitalizm"in dinamik karakteri "küresel karmaşıklık" olarak tanımlanabilir (Urry, 2003: 7). Yani küresel kapitalizm, farklı zaman-mekân sistemlerinin/ağlarının iç içe, birinin diğerini öngörülemez çeşitlilikte etkilediği bir "karmaşıklık"tır. Bu karmaşıklık içinde "bölgeler" (örneğin, göreli olarak bir diğerinden ayırt edilebilen toplumlar), ağlar ("bölgeleri" içine alan belirli alanlarda oluşmuş dinamik örgütlenmeler, örneğin McDonalds, Coca Cola gibi çok uluslu şirketlerin küresel olarak entegre olmuş üretim, dağıtım, pazarlama ve işletme ağları) ve "akışkanlar" (örneğin küresel sermaye, dijital bilgi, küresel toplumsal hareketler) vardır. Bu sistemde güç, kısmen Bauman'ın da vurguladığı gibi, "ağırlıksız, küresel ve hızlı" olmaktır. Yani, güç mekânla bağlı değildir ve sahip olunan bir "şey" de değildir (Urry, 2003: 112).

Günümüzün toplumlarına dair önerilen yeni sosyolojik yaklaşımlar siyaset sosyolojisinin bilinen ve alanı var eden varsayımlarını büyük ölçüde işlevsiz hale getirmektedir. "Karmaşıklık" sistemi ya da "akışkan modernitenin toplumu" kavrayışları içinde siyasal/sosyal ayrımı, siyasal gücün kurumsal alanı ve öznesi ile yapı olarak toplum ilişkisi, yapı/özne modelinin kendisi, mikro-makro ayrımı, özgür irade-yapısal belirlenim ikilemi gibi pek çok temel sorunsal "fuzuli" görünebilir. Bu nedenle, yukarıda değindiğimiz "yeni" sosyolojik yaklaşımlarla birlikte "yeni" bir siyaset sosyolojisinin de önerilmeye başlanıyor olması şaşırtıcı değildir.

"Yeni" Siyaset Sosyolojisine Doğru

Kate Nash, yukarıda vurguladığımız değişim dinamikleri üzerinden "klasik" siyaset sosyolojisinin giderek yetersizleştiğini saptayarak "çağdaş siyaset sosyolojisi" alanını sorunsallar ve kavramlar bakımından tanımlamaya çalışır. Bu bakış açısına göre, klasik siyaset sosyolojisini yetersizleştiren üç temel neden vardır. İlk olarak, ekonomik, siyasal ve kültürel küreselleşme göreli olarak yapısallaşmış toplumları çözer, açar, ayrıştırır ve kapsarken devletleri de "uluslararasılaştırmaktadır." Yani devletler, "karmaşık" küresel yönetişimin (*governance*) içinde roller almakta ve küresel projelerin (ekonomik, hukuksal, siyasal) kendi bölgelerinde taşıyıcıları olmaktadır (Nash, 2010: 3, 64-65). Bu nedenle göreli olarak yalıtılmış toplum-devlet özdeşliğine ve/veya ilişkiselliğine dayalı sosyolojik yaklaşımlar yetersizleşmektedir. İkinci olarak, yapısallaşmış sınıflar

odağında örgütlenen ve işleyen ulusal siyasetler ve siyasal partiler, bu yapıların çözülmesi ve parçalanması ile birlikte (büyük ölçüde yukarıda değinilen kapitalizm içi dönüşüm nedeniyle) sorunlar yaşamaya başlamıştır. Ve son olarak, söz konusu toplumsal parçalanma, değer ve yaşam-tarzı farklılaşması olarak "tecrübe edilmiş" ve "kimlik" ve "kültür" odaklı varoluş, toplumsal yaşam içinde ağırlık kazanmıştır. Bu yeni durumun en önemli göstergesi sınıf-merkezli değil ama "kimlik-merkezli" olan "yeni toplumsal hareketler" ve örgütlenmelerin (toplumsal cinsiyet, etnik kimlik, çevresel sorunlar odaklı hareketler gibi) ortaya çıkışı olmuştur. "Yeni toplumsal hareketlerin" geçmişin kolektif hareketleri ve siyasetlerinden önemli farkları vardır. Bu hareketler, belirli bir sosyo-ekonomik çıkar doğrultusunda değil kendi kimlik ve değerlerini ifade etmek için siyasallaşmışlardır. Devletten çok sivil toplumu hedef almaktadırlar (sivil toplum içinde bir etki yaratmak, görünür olmak ve toplumun değerlerini değiştirmek için). Bu amaçla kitle iletişim araçlarına dönük eylemler yapmakta ve gündemler oluşturmaya çalışmaktadırlar (Nash, 2010: 88).

Bu bağlamda, "çağdaş siyaset sosyolojisinin" temel kavramı "kültür" olmuştur. Yukarıda vurgulandığı gibi, toplumsal aktörler, içlerinde yaşadıkları toplumu ve kendilerini giderek daha belirgin bir şekilde, verili sosyo-ekonomik çıkarlar üzerinden değil de, yaşamlarına anlam katan değerler ve tahayyül edilen kimlikler üzerinden tanımlıyorsa siyaseti ya da siyasal olanı da "kültürel" olarak kuruyor demektir. Bu nedenle, yeni siyaset sosyolojisinde siyaset "kültürel"dir. Bu yaklaşım içinde, siyasal olan ontolojik olarak verili değildir ve devlet ve kamusal alanla sınırlanamaz (ki bunlar da daralmakta, yeni formlar almakta, yeni işlevler üstlenmektedir). Çağdaş siyaset sosyolojisine getirelebilecek bir eleştiri, siyasetin ve siyasal olanın, büyük ölçüde toplumsalın içinde "buharlaşması", ve hatta toplumsalı anlamlandıran kültüre indirgenmesi olabilir. İlginç bir şekilde, çağdaş siyasal kuram içinde etkili olan "post-Marksizm" ise, söylemsellik kavramı üzerinden kültürel alanı önceleyen benzer bir çıkışla tam tersini yapmış ve "toplumsalı" "siyasala" indirgemiştir. Buna göre, toplum ya da toplumsallık, onu bir hegemonya projesi içinde sabitlemeye çalışan siyasal eylemlerden geriye kalan artıktır (Laclau, 1990). Yani, çağdaş siyasal ve toplumsal kuram içinde siyasal olan ile toplumsal olan arasında anlamlı bir "ayrım" ve "ilişki" kurmak giderek kaybolan bir ihtimale dönüşmüştür. Nash'in "çağdaş" siyaset sosyolojisi yaklaşımını özetlerken "klasik" siyaset sosyolojisi yaklaşımlarına getirdiği eleştiri, kuramın bugünü ile dününü birlikte görmemize yardımcı olabilir:

> Toplumsal yaşam, çok sayıda ve çok ölçekli [toplumsal aktörleri oluşturan, bir diğeriyle ilşkilendiren] ağlar ve kimlikler bağlamında yeniden düşünülürken siyaset ve güç de Marksizmde olduğu gibi tek bir zeminin, Weber'de olduğu gibi karşı durulamaz, akılcılaşma gibi tek bir mantığın ya da Durkheim'da olduğu gibi işlevselci toplumsal dayanışmanın belirlediği bir toplum içinde farklı kurumlar olarak değil, toplumsal yaşamın bir veçhesi olarak görülmelidir (Nash, 2010: 39).

Nash'in çizdiği siyaset sosyolojisi çerçevesi içinde Foucault'nun güç (*power*) kavramına önemli bir yer düşmektedir. Güç artık, toplumsal alanla göreli olarak ayrışmış bir siyasal-kurumsal alanın içinde billurlaşan ve oradan toplumsala doğru işleyen bir pratik değildir. Siyaset de artık toplumsal-kültürel yaşamın bir "veçhesi" ise, güç ilişkileri her yerdedir ve toplumsal yaşamdan bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla güç ve güç ilişkileri ancak toplumsal ve kültürel yaşam içindeki etkileri ve işlerliği bakımından çözümlenebilir (Nash, 2010: 21). Gücün işlerliği ve etkileri, özellikle, toplumsal ve kültürel yaşam içinde "özneleri" üretmesi bakımından önemlidir. Yani, toplumsal ve bireysel varoluş içinden "söylemsel" olarak üretilen "özneler" ve "kimlikler" aynı zamanda güç ilişkilerine dayanırlar ve dolayısıyla güç tarafından "üretilirler." Belirli söylemlere dayanarak kurulan öznelliklerin ve kimliklerin dışarıda bıraktığı, "ötekileştirdiği" varoluşları düşünürsek, söz konusu ilişkilerin bir tahakküm, dolayısıyla güç ilişkisine de dönüşebileceğini öngörebiliriz.

Nash'in çağdaş siyaset sosyolojisi çerçevesi önerisini takiben Graham Thomson, Bauman'ın "akışkan modernite" ve Urry'nin "karmaşıklık" kavramlarından da yararlanarak, "yeni siyaset sosyolojisi" fikrini ortaya atmıştır. Bu fikir, Nash'in klasik ve çağdaş siyaset sosyolojisi ayrımını da içermekle beraber, sosyoloji alanını derinden etkileyen küresellik, kültürel siyaset ve karmaşıklık gibi yeni kavramsal çerçevelerin siyaset sosyolojisini yenilemekten çok zayıflattığı saptamasından hareket eder. Buna göre, yapılması gereken, bu dönüm noktalarının sağladığı yeni bakış açılarıyla klasik ve çağdaş sosyolojiden kalanları bir araya getirerek alanı yenilemektir (Thomson, 2010: 13).

Bu çerçevede, kültürel siyaset ve küreselliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan "karmaşıklık", toplumlar tarafından "arada olmak" (*liminality*) şeklinde "tecrübe edilmektedir." Bu "arada olmak" hissiyatı, modern siyasal kurumların, kültürlerin ve pratiklerin zayıflayarak parçalanması ile birlikte karmaşık ve küresel modernite bağlamında postmodern siyaset formlarının belirmesi nedeniyle yaşanmaktadır (Thomson, 2010: 14). Yani, günümüz toplumları "geçiş dönemi" toplumları olarak, modern siyasal, toplumsal, kültürel yapı ve

pratikler ile postmodern formlar arasında kalmıştır. Bu arada kalmışlık durumunun bir nedeni de, ortaya çıkmakta olan "yeni düzenin parametrelerinin ve koordinatlarının" henüz belirsiz oluşudur (Thomson, 2010: 30). Aslında, günümüz toplumları "küresel karmaşıklık" diye tanımlanan kaotik sistemler sisteminin içinde ise belki de bu "parametreler" hiç netleşmeyecektir.

Thomson'a göre, geçiş döneminde arada kalmış toplumlarda devletler, toplumsal ve kültürel kimlikler, varoluş biçimleri, aidiyetler ve güç de bu yeni duruma özgü formlar alacaktır (Thomson, 2010: 15). Dolayısıyla, siyaset sosyolojisi bu yeni formların bilgisini üretecek biçimde yenilenmelidir. Burada vurgulanması gereken, yeni siyaset sosyolojisinin, hem klasik sosyolojik yaklaşımlara (çünkü modern formlar zayıflar ve parçalanırken varolmaya devam etmektedir) ve çağdaş ve postmodern sosyolojik yaklaşımlara gereksinim duyuyor olmasıdır. Bu noktada Thomson, ilginç bir şekilde, yeni siyaset sosyolojisinin temel perspektifinin, (bildiğimiz klasik yaklaşımlardan biri olan) fenomenolojik/varoluşsal yaklaşım olması gerektiğini vurgular (Thomson, 2010: 31). Çünkü, bir yanda modern siyasal, toplumsal ve kültürel formlar çözülür ve parçalanırken ve öte yanda "yeni" formlar ve pratikler henüz "belirleyici" olmamışken, insanlar (toplumsal ve bireysel olarak) göreli bir ara-boşlukta, kendilerini ve içinde yaşadıkları toplumları tanımlama, yorumlama ve biçim vermekte bir başlarına kalmışlardır. Eğer böyleyse, siyaset sosyolojisi de, yapısal belirlenimlerden bağımsızlaşmış aktörlerin tefekkür ve duygu dünyalarının nasıl örgütlendiğini ve ifade edildiğini odağa almak durumundadır.

Thomson'ın önerdiği "yeni siyaset sosyolojisi" eklektik bir görünüm sunmakta ve saptadığı "yeni" duruma özgü "yeni" kavramlar geliştirme konusunda sınırlı kalmaktadır. Yine de bu çalışma, son on yıl içinde sosyoloji ve siyaset sosyolojisi alanındaki yeni eğilimleri bir araya getirerek yaptığı, küresel karmaşıklık içinde "geçiş dönemi" deneyimi yaşayan "arada kalmış" toplumlar saptaması bakımından önemlidir. Belki bu çerçevenin de katkısıyla içinde yaşadığımız toplumlarda bir yandan "klasik" diğer yandan "çağdaş"/"yeni" sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin kavram ve yaklaşımlarının nasıl bir arada geçerli olduğunu görebilir ve bu durumun kendisi üzerine yeni çözümlemeler yapabiliriz.

Yeni Siyaset Sosyolojisi ve "Post" Yaklaşımlar

Yukarıda da vurgulandığı gibi "yeni" bir siyaset sosyolojisine ihtiyaç duyulmakta olduğu iddiasının başat dayanaklarından biri toplumsallığın "post-modernleşmekte" olduğudur. Post-modernizmin felsefi kökenleri ve sosyal bilimlerdeki güncel yansımalarına bakıldığında bu akımın sosyoloji ve siyaset sosyolojisi alanı içinde değil, felsefe, dil kuramı, farklı sanatsal alanlar içinde (sinemadan edebiyata ve hatta mimaride) üretilen kurgusallığın yapı-bozumcu eleştirel yorumları ve yeni kurgusallık ve sunum arayışları gibi düşünsel alanlar ve sanatsal pratikler içinde gündeme getirildiği görülür. Post-modernizmin felsefi kaynağı, Nietzsche'nin genel olarak Platon-sonrası felsefeye özel olarak da Kant'ın kurmuş olduğu modern felsefeye getirdiği radikal eleştiridir. Kant modern bilim anlayışının da epistemolojik ve ontolojik zeminini oluşturan şu temel önermeyle "saf aklın" kullanımına felsefi olarak doğrulanmış sınırlar getirmeye çalışmştı: Aklımız sadece deneyimleyebildiği görgül (*empirical*) dünyanın bilgisini yine sadece kendinde önceden verili olan kategorilere (zaman ve mekân) dayanarak ve kendi sorduğu sorularla sınırlı olmak üzere üretebilir. Bu görgül dünya bir "görünümler" dünyasıdır ve dolayısıyla bizim gördüğümüzdür. Ancak Kant'a göre, şeyler bize "görünenin" ya da bizim gördüğümüzün ötesinde bir varlığa sahiptirler ki görünebilmektedirler (Kant, 1998: 115). Bunlar "kendinde-şeylerdir" (*things-in-themselves* veya *noumena*). Akıl ise, kendi yapısı ve haiz olduğu verili kategoriler bakımından, kendi deneyimine girmeyen "şeyler"in bilgisini üretemez. Bu sınırlar içinde akıl, görünümler ve deneyim dünyasının bilgisini nedensellik (ki zaman kategorisini varsaymaktadır) gibi mantık kurguları içinde üretir. Nietzsche, Platon'dan Kant'a uzanan bu deneyimsel-görgül dünya ile ideal formlar (Plato) ya da "kendinde-şeyler" ayrımını (Kant) bir bütün olarak karşısına alır ve geçici deneyimlerin alanı olarak yaşamı moral ve felsefi önermelerin hem kaynağı hem amacı olarak olumlar. Ne Plato'da olduğu gibi gerçekliğin bilgisi ideal formların bilgisidir ne de Kant'ta olduğu gibi sadece görünümler dünyasına dairdir. Felsefe genel olarak, Nietzsche'ye göre, deneyimler dünyasının ötesinde bir "gerçeklik" varsayarak kendi varsayımlarını meşrulaştırmış ve aslında dünyayı kendi imgesine göre yaratmak istemiştir (Nietzsche, 1973: 39). Neden-sonuç dizgeleri de, önerilen bilimsel kanunlar da bir açıklama ya da (olgusal) gerçeğin bilgisi değil sadece insanların dünyasında ortak duyu, anlayış sağlamaya yardımcı olan kurgulardır (Nietzsche, 1973: 51). Bu bağlamda,

felsefelerin ya da kuramların değeri, gerçeği bize ne ölçüde sunduklarında değil önerdikleri perspektiflerin moral (ne gibi değerlerle nasıl bir dünya, varoluş yaratmaya çalıştıkları) niteliklerindedir. Hakkında doğru bilgi üretilecek bir ideal formlar dünyası da, görünümlerinin bilgisiyle uğraşacağımız "kendindeşeyler" de yoktur. İnsan yaşamının temel koşulu "perspektif"tir. Ve felsefe de bu perspektiflerin moral değerlendirmesine dair olmalıdır.

Nietzsche'nin insan varoluşunu ve dünyasını perspektifler-arasılıkta görmesi ve bunların ötesinde ve bunları test edeceğimiz gerçeklik, doğru, bilimsellik gibi kategorileri yadsıması post-modern anlayışın felsefi çıkış noktası olarak görülebilir. Perspektiflerin söylem olarak değerlendirilmesi ve söylemsellik kavramı post-modern yaklaşımların bir diğer temel unsurudur. Kimi post-modern yaklaşımlar (örneğin post-Marksizm) söylem dışında bir "nesnel gerçekliği" yadsımamakla birlikte, genel olarak post-modern yaklaşımlar, nesnel gerçekliğin anlamının sadece söylem tarafından ve söylem içinde kurulabileceği önermesi üzerinden aslında gerçekliğin, insan dünyasında, her zaman söyleme içkin olduğunu ileri sürerler. Söylemse dilsel bir dizgedir. Bu bağlamda post-yapısalcı dil kuramı post-modern yaklaşımların odağında yer alır. Bu yaklaşımın temel önermesine göre, bir sistem olarak "dil" dışsal-nesnel gerçekliği yansıtan bir işaretler (gösterenle gösterilenin sabit bir ilişki içinde yarattığı form) bütünü değil, gerçekliğin ve anlamının sonsuz çeşitlilikte kurulabildiği sonsuz farklılıkların alanıdır. Derrida'nın Saussure'ün yapısalcı dil kuramına getirdiği eleştiri bu "post" yaklaşımın çıkış noktasında yer alır. Saussure, sesle ifade edilen gösteren (*signifier*) ile sesin ifade ettiği kavram (gösterilen) arasında doğrudan ve doğal bir bağ varsaymış ve bunu işaret (*sign*) olarak tanımlamıştır. İşaretin dışsal gerçeklikte neyi (*referent*) anlamlandırdığı ise rastlantısaldır, yani içinde bulunulan kültürel/toplumsal ortamla ilişkilidir. Derrida'nın eleştirisine göre, Saussure'ün yapısalcı yaklaşımı sese/söze öncelik vererek aslında ifade etmek istediği anlama haiz bir "logos" (akıl, bilinç) varsaymış ve işaretin kendisini ve anlamlandırdığı "şeyi" rastlantısal olarak tanımlamasına rağmen gösteren-gösteri-len bağı için bundan çelişkili bir şekilde kaçınmıştır. Oysa, hem ses hem de kavram, aralarında herhangi bir doğal bağ olmaksızın, ve her iki düzlemde de, ancak ve sadece başka sesler ve başka kavramlarla aralarında yarattıkları farklılıklar içinde ve bu bağlamda ifadeye haizdirler. Dil, ses/söz ve kavramlar olarak, bir farklılıklar ve fark yaratma sistemidir. Sesin ve kavramın bir anlam aracı olarak bu farklılılar içinde bir "iz" yaratması ve bu izin ifadesi haline gelmesi sistemi hareket ettirir (Derrida,

1976: 62-63). Dil, aslen, konuşulmasa da yazılmasa da (gösteren, gösterilen ve işaret olarak) bu farklılıklar ve farklılığın "iz" olması içinde işleyen bir sistemdir ve herhangi bir aşkın bilinç ya da akıla indirgenemez.

Laclau ve Mouffe'un önerdikleri ve geliştirdikleri post-Marksist kuram, post-modern yaklaşımların arka planında yer alan bu felsefi ve post-yapısalcı duraklardan yararlanarak siyaset sosyolojisi alanına yaklaşabilmiştir. Yani, siyasal olan ile toplumsal olanın ilişkisine dair yeni önermelerini post-modern kuram içinden geliştirmiştir. Buna göre, söylemin (dolayısıyla dilin) dışında bir gerçeklik aşikar olsa da gerçekliğin anlam kazandığı yer söylemdir. Bu durum toplumsal gerçeklik için de geçerlidir ve toplumsal gerçekliğin anlam kazandığı ve kurulduğu düzlem de söylemdir. Niteliği gereği burada söz konusu olan söylem siyasaldır çünkü toplumu bir "kurgu" içinde tasarlamaktadır. Toplumsallığa dair bir (niteliği gereği siyasal olan) söylemin dışı ise ancak başka bir söylemdir (Laclau ve Mouffe, 1985: 135). Bu söylemsel tasarım, toplumsal "öğe"leri kendi içindeki kurgunun bir "durağı" (*moment*) haline gelir ve sonsuz farklılıkların alanı olan toplumsallığı yine sonsuz farklılıkların alanı olan söylemsellik içinde "sabitlemeye" çalışır (Laclau, 1990: 91). Bu bağlamda siyaset hegemonyayı amaçlar. Fakat, her hegemonya çabası nafiledir. Ne toplumsallık ne de söylemsellik sabitlenebilir. Siyasetse, bu durumda, sonu gelmez ve her durumda geçici, hegemonya edimlerinin bitimsiz bir biçimde bir diğerini istikrarsızlaştırdığı, bir diğeriyle çatıştığı, kurucu bir alan ve pratiktir. Post-Marksist kuramda toplumsal olana kıyasla siyaset ontolojik niteliğe sahiptir. Yani toplumsallık siyaset tarafından kurulur. Ama bu kuruluş, vurgulandığı gibi, söylemselliğin sonsuz farklılıklar alanında gerçekleşen sonsuz olasılıktaki hegemonya edimlerinden geriye kalanı, bir anlamda bir "artığı" ifade eder. Yani, siyasetin ontolojik niteliği, bilinçli, sonucu bir üst-niyet tarafından hesaplanmış, belirli bir amaç ve irade doğrultusunda yaratılmış bir "ürünün" (toplum) yaratılması kapasitesi değildir. Yukarıda değinildiği gibi, çağdaş siyaset sosyolojisinde siyaset, toplumsal olanın bir "veçhesi" olarak görünürken post-Marksist yaklaşımda toplumsallık siyasetten "arta kalan" haline gelir. Yani, toplumsal olanın ontolojik niteliği kalmaz. Nash'in çağdaş siyaset sosyolojisi içinden post-Marksist kurama getirdiği eleştiri bu anlamda ilgi çekicidir. Nash'e göre post-Marksizm, toplumsala dair bir şey bilmemize olanak sağlamaz ve var olan toplumsal yapılar ve kurumlar hakkında belirsiz bir anlayışa sahiptir (Nash, 2002: 98).

Post-Marksist kuramın vurguladığı sabitlenmesi imkansız farklılıkların alanı olarak söylemsellik ve toplumsallık, siyasal olarak ifadesini yeni toplumsal hareketlerde bulur. Laclau ve Mouffe'a göre artık evrensel ve tek bir öznenin siyaseti (işçi sınıfı) olarak sosyalizm yerini sonsuz çeşitlilikteki toplumsal farklılıkların ve sorun alanlarının ifadesi olan farklı toplumsal hareketler arasında kurulabilecek eklemlenmelere ve siyaset alanını her zaman açık tutacak radikal demokratik yönelimlere bırakmaktadır (ve bırakmalıdır). Siyaset sosyolojisinde güncel olarak kullanılan post-modernleşen toplum kavramı da toplumsal alanın artık verili, sabit ve evrensel yapı, özne ve örgütlerce kapatılmadığı ve giderek ayrışan, parçalanan ve bir yandan da harekete geçen, farklı toplumsal ve kültürel kimlik, değer ve algıların ifadesi olan ve herhangi bir "öz" tarafından belirlenmeyen (ondan neşet etmeyen) çeşitliliği vurgulamaktadır.

"Çağdaş" ve "yeni" siyaset sosyolojisini post-Marksist kuramın siyaset-toplumsallık ilişkisine dair önermeleriyle birlikte düşündüğümüzde günümüz sosyal bilimlerinde siyasal olan ile toplumsal olan arasında belirli bir ayrım ve ilişki kurabilme kapasitesinin giderek güçleştiği görülebilir. İlk iki yaklaşım siyasalı toplumsallığa içkin bir veçhe olarak kavrarken diğer yaklaşım toplumsallığı siyasetten arta kalan olarak ontolojik niteliği olmayan bir kategoriye indirgemiştir. Ancak, çağdaş/yeni siyaset sosyolojisi ile post-Marksist kuram arasında ilginç kesişme noktaları vardır. Her iki kanat için de günümüzde siyasetin aktörleri toplumsal hareketlerdir. Toplumsal hareketler, bu yaklaşımların hiçbirinde, herhangi bir yapı ya da öz tarafından oluşturulmuş ve verili yapısal çıkarları temsil eden aktörler değildir. Bu aktörler kendilerini kültürel ve söylemsel alanda çeşitli farklılıklar içinde, onların bir parçası olarak oluşturur ve ifade ederler. Nash'in çağdaş siyaset sosyolojisinde de, Laclau ve Mouffe'un post-Marksist yaklaşımında da toplumsal yaşam, tam da bu nedenle, "rastlantısaldır". Yani kültürel alan, değerler, kimlikler, yaşam tarzları ve yönelimleri, ve söylemsel alan, sonsuz çeşitlilikte ve bir diğerine açık "özne" kurulumlarına olanak sağlar ve herhangi bir anda hangi kültürel kodlar ve söylemlerin toplumsal yaşama nasıl bir şekil verdiği, ontolojik olarak, sabitlenebilir ve belirlenebilir değildir. Toplumsal yaşamın aldığı herhangi bir form, bu bağlamda, geçici ve rastlantısaldır. Nash, bu yüzden, "Farklı bir dünya sadece mümkün değildir, bir başka dünya daima ve halihazırda oluşmaktadır." demektedir (Nash, 2010: 235).

Bu ortak noktalar düşünüldüğünde, çağdaş siyaset sosyolojisinde "toplumsal" olarak tanımlanan düzlemin post-Marksist kuramda "siyasal" olarak nitelendiği söylenebilir. İlkinde toplumsallık siyasal olanı içerirken, diğerinde toplumsallık siyasete indirgenmektedir. Sonuç bölümünde günümüz sosyal kuramında ve siyaset sosyolojisinde siyaset ve toplumsal bağlam ilişkisine, yani giriş bölümüne, geri dönelim.

Sonuç

Bauman ve Urry'nin 21. yüzyılın "geçkin" (*late*)–modern ya da post-modern toplum çözümlemeleri arasında siyasete biçtikleri rol bakımından önemli bir fark vardır. Urry'nin küresel karmaşıklık sisteminde siyasete pek bir alan kalmamıştır. Tüm etkileşimler "anlık"tır ve "kendiliğinden" olmaktadır. Geçici olarak yaratılan "düzen adacıkları" da sonsuz olasılıklardan sadece bazılarıdır. Bunlar, belirsizlik ortamı içinde herhangi bir ölçüyle tanımlanamayacak sonsuz değişkenin dönüştürücü etkisiyle kaybolmaya ya da yeni formlar almaya mahkumdur. Değişim ve dönüşüm ise çizgisel bir nedensellikle açıklanamayacak, tahmine gelmez süreçlerdir. Fizik ya da doğa bilimlerinden metafor düzeyinde bile olsa sosyal bilimler için model devşirmenin, insanın yaratıcı (değiştirici, dönüştürücü) eylemliliğini yok sayan böylesi yan etkileri olabilmektedir. Bu örnekte de gördüğümüz gibi, sosyolojik çözümlemenin insan dünyasını "doğallaştıran" eğilimlerini yaratıcı eylemlilik olarak siyaseti içeren başka bir bakış açısıyla dengelemek gerekmektedir. Bauman tam da bu noktada siyaseti olumlayarak "akışkan modernite toplumlarında" insanları çaresizleştiren, iktidarsızlaştırılmış bireyler halinde "özgür bırakan" bu sıvılaştırılmış moderniteden çıkış yolunun "yeniden" kolektif siyasetten geçtiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, dönemin yöneten ideolojisi olan neoliberalizmin yukarıda betimlenen model bireyinin de (arzulanan tek katılık olarak) ancak belirli bir sınıfsal kesite özgü (orta ve üst sınıflar içi) bir "istisna" olabileceğini kabul etmemiz gerekir. Bu birey normunun dışında kalan geniş kesimler, hükümetlerce belirli siyasal tercihler üzerinden ve seçici bir şekilde, dolaylı ya da dolaysız yardımlarla desteklenerek, bu kesimler içinde de "istisnalar" yaratılmaktadır (Ong, 2006: 5-6). Neoliberal sistem içinde kendiliğinden oluşan ve ayrıca siyaseten yaratılan "istisnalar" bütünü, toplumu sosyo-ekonomik ve sosyokültürel düzlemlerde baştan aşağıya ayrıştırarak yukarıda vurgulanan parçalanmaya yeni boyutlar eklemekte ve onu daha da keskinleştirmektedir.

Bu bağlamda, yaratıcı, dönüştürücü eylemlilik olarak siyaseti dışlayan bir sosyoloji ile içinde yaşanan topluma dair "gerçeği" dışlayan retoriksel bir siyasetin ve formel bir siyaset biliminin kısıtlamalarına karşı siyaset sosyolojisinin bizlere vereceği çok şey olacaktır. Sosyoloji ve siyaset bilimi, genellikle, belirli bir kuramsal bakış açısıyla ve toplumsal ve siyasal yaşamın belirli bir kesitini yalıtarak olgulara yaklaşır. Bugün, farklı modernite formlarının iç içe geçerek bir karmaşıklık sistemi oluşturduğu, küresel akışkanlar ve ağlar ortamında bir diğerine açık toplumların dünyasında yaşıyoruz. Çağdaş/yeni siyaset sosyolojisinin bize sunduğu klasikten post-moderne uzanan perspektif ve kavram çeşitliliği bu nedenle önemlidir. Bauman, güncellediği sosyolojiyi eleştirel kuram ile birleştirmeye çalışmıştı. Belki bizler de klasikten çağdaşa ve sonrasına uzanan "yeni" siyaset sosyolojisi arayışlarını, bugün fazlasıyla gereksinim duyulan, eleştirel siyaset sosyolojisi olarak yeniden düşünmeliyiz. Böylece, farklı modernite formlarının etkileşimi içinde yaşayan toplumlarımızın nasıl bir kısıtlayıcı siyaset ve ideoloji dünyası içinde bulunduklarını saptayabilir ve nasıl bir yaratıcı siyasete gereksinim duyulduğu üzerine daha yetkin bir şekilde düşünebiliriz. Nash'in çağdaş siyaset sosyolojisinde Foucault'nun güç kavramını merkeze taşımasına benzer bir biçimde "eleştirel" bir siyaset sosyolojinde de Foucault'nun "eleştiri" kavramından yola çıkılabilir. Ona göre eleştiri, "kendimizin tarihsel ontolojisi" olarak, "sınırlarımız" üzerine düşünmek ve onları aşmanın yollarını aramaktır (Foucault, 1997: 315).

Bu bağlamda, çağdaş siyaset sosyolojisi ve post-Marksist kuramın, siyaset ve toplumsal yaşam ilişkisi bakımından, farklı yönlerde hareket ederek neredeyse aynı noktaya varmış olmalarının arka planında örgütsüzleştirilmiş ya da post-Fordist kapitalizm ve post-modern toplumsal durum olmakla beraber, siyaset anlayışlarının kısıtlılığı da göze çarpmaktadır. Siyaset yalnızca sosyokültürel ve söylemsel ortamda, geçici ve istikrarsız olmaya mahkum, "özne" kurulumları ya da inşası değil aynı zamanda, kültürel kodları, sosyalleşme süreçleri ve baskın söylemleriyle kendini tekrar eden ve yeniden üreten toplumsal düzene yaratıcı ve dönüştürücü bir şekilde müdahale edebilme kapasitesi, yani eyleyebilme (*action*) ya da *praksis*'tir. Arendt'in dediği gibi, "sonsuz olanaksız" görüneni mümkün kılan ve "yeni bir başlangıç" yaratan "mucize", insanın eylemselliğidir ve tüm varoluşumuz buna bağlıdır (Arendt, 2006: 168).

Tartışma Soruları

1) "Çağdaş" ve "yeni" diye tanımlanan siyaset sosyolojisinde "klasik" yaklaşımlar neden yetersiz bulunmaktadır?
2) Klasik siyaset sosyolojisi yaklaşımlarına dayanak olan modern toplum, nasıl ve neden çözülmekte, karmaşıklaşmakta ve belirs zleşmekted r?
3) Siyaset sosyolojisi alanında "yeni" veya "post" olarak sunulan yaklaşımlar nasıl bir siyaset anlayışı ve pratiği öngörüyor? Bu anlayış ve pratiklerin kısıtları nelerdir?

Okuma Önerileri

Kate Nash, *Çağdaş Siyaset Sosyolojisi*, çev. Hayrettin Özler, Orion Yayınları, 2016.
E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2015.

Kaynakça

Arendt, H. (2006) "What is Freedom?", *Between Past and Future*, Londra: Penguin.

Beck, U. (1994) "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", *Reflexive Modernization*, (der.) U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.

Derrida, J. (1976) *Of Grammatology*, Baltimore: The Johns Hopkins University.

Durkheim, E. (1997) *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press.

Foucault, M. (1997) "What is Enlightenment?" *Michel Foucault, Ethics, Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Volume 1, (der.) P. Rabinow, Londra, New York: Penguin Books.

Giddens, A. (2006) *Sociology*, Cambridge: Polity.

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.

Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso.

Lash, S. ve Urry, J. (1988) *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity.

Marx, K. ve Engels, F. (1988) "The Communist Manifesto", *Karl Marx, Selected Writings*, (der.) D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.

Nash, K. (2010) *Contemporary Political Sociology*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Nash, K. (2002) "Thinking Political Sociology": Beyond the Limits of Post-Marxism", *History of the Human Sciences*, 15 (4), s. 97-114.

Nietzsche, F. (1973) *Beyond Good and Evil*, London: Penguin Books.

Ong, A. (2006) *Neoliberalism as Exception*, London: Duke University Press.

Sassen, S. (2006) *Territory, Authority and Rights*, Princeton: Princeton University Press.

Taylor, G. (2010) *The New Political Sociology*, Hampshire: Palgrave.

Urry, J. (2003) *Global Complexity*, Cambridge: Polity.

Urry, J. (2005) The 'Complexity Turn', *Theory, Culture and Society*, 22: 5, s. 1-14.

Weber, M (1993) "Politics as Vocation," *From Max Weber: Essays in Sociology*, (der.) H. H. Gerth ve C. W. Mills, Londra: Routledge.

X
KİMLİK VE VATANDAŞLIK TARTIŞMALARI

BAŞAK ALPAN

Giriş

Günümüzde, siyaset bilimi kuramcıları, sosyologlar ve antropologlar, vatandaşlık kavramının salt bireylere, medeni, siyasi ve sosyal birtakım haklar veren ve bu haklar karşılığında vergi, askerlik, vatana bağlılık vb. gibi birtakım ödevler yükleyen ve bu bağlamda içinde yaşadıkları kolektif hayata müdahale hakkı veren hukuki ve siyasi bir statü olarak anlaşıldığı geleneksel çerçevenin ötesinde ve bundan daha karmaşık bir anlamı olduğu konusunda hemfikirler. Elbette, vatandaşlık en temel olarak devletle vatandaşlar arasında yapılan bir sözleşmedir; Brubaker'in, "bireyleri devletler arasında ayrıştıran bir uluslararası dosyalama sistemi" tanımı da kavrama benzer bir hukuki vurgu yapar (Brubaker, 1992). Ne var ki, günümüz kültürel ve politik dünyasında vatandaşlık kavramını, bireylerin hayatta kalmak ve gündelik hayatlarını sürdürebilmek için gösterdikleri her türlü çaba ya da gündelik hayatta siyasi öznelerin içinde bulundukları her türlü edim olarak

anlayan daha geniş bir anlayış, kavramın karmaşık yapısına daha uygun düşüyor.

Vatandaşlık kavramının siyaset sosyolojisi kapsamında değerlendirilmesi görece yeni olsa da, bunun bir kavram, sosyal statü ve siyasi pratik olarak değerlendirilişi antik zamanlara dayanır. Vatandaşlık, köken itibariyle "sitede oturan kişi" anlamına gelen *citos* kelimesinden türetilmiştir. Vatandaşlık kavramı şehirli olan anlamına gelmektedir.[1] Yani, geleneksel anlamda vatandaş kavramının üç önemli bileşeni vardır: üyelik, katılım ve şehirli olmak. Bu çerçevede, vatandaşlık, antik dünyada, hukuki bir içeriğe sahip olmayan ve uluslararası ilişkilerden ziyade içe dönük olarak bir bireyi yaşadığı ülke ya da topluma bağlayan felsefi ve medeni boyutu olan bir kavramdır. Sarıbay'a göre, Antik Yunan'da vatandaşlık, sahip olunan değil, tıpkı bir aileye üye olmak gibi paylaşılan bir şey olarak düşünülüyordu (Sarıbay, 1991). Öte yandan, vatandaşlık, Antik Yunan'da herkese nasip olmayacak seçkin bir statüdür. Aristo bireyi "doğası gereği siyasi hayvan", yani *polis*'in bir üyesi olarak tanımlar. "Doğal olarak ve kazara olmaksızın devletsiz olan bir birey, ya kötüdür ya da Homer'in kınadığı şekilde kabilesiz, hukuksuz ve kalpsizdir" (Aristo, 1988: 1253a:3-7).

Antik Yunan ve Roma'da demokrasinin öznesi olan, kendi kaderini içinde yaşadığı toplumun siyasi hayatına katılarak belirleyen halkın, Avrupa'daki monarşik dönemde unutulan bu işlevi, Fransız Devrimi'nin fikir babalarından Rousseau'nun yazılarında yeniden canlandırılmıştır. Rousseau'nun yazılarında toplum sözleşmesi, içimizden her birinin, varlığını, bütün kuvvetini, genel iradenin *(volonte generale)* emrine verdiği ve bizim her ortağı bütünün bölünmez birer parçası olarak kabul ettiğimiz bir süreç olarak anlatılır (Rousseau, 1946: 21). Bu kavramsallaştırmada, genel irade "vatandaş" ile özdeşleştirilir. Bu anlamda, Rousseau'ya göre özgürlük, diğer vatandaşlarla iş birliği içerisinde kişinin ödevlerini yerine getirmesiyle elde edilir ve korunur. Rousseau, cumhuriyetçi geleneğin düşünce biçimine uygun olarak, küçük toplulukları savunur. Bu durumda, Rousseau'nun ulus-devletlerin gelişiminde etkili olması ironiktir (Kartal, 2010: 38). Çünkü modern devletin vatandaşlık kavramının merkezinde de Rousseau'nunkine benzer bir "egemenlik" kav-

---

[1] "Yalnızca İngilizce (*citizen*) ve Latin dillerinde değil, Fransızca (*citiyon*), İspanyolca (*ciudadano*) ve Almanca (*bürgertum*) yurttaş terimleri de kentli anlamındadır" (Kartal, 2010: 24).

ramı vardır; bir ulus-devletin sınırları içinde yaşayan topluluğun üyeleri birincil cemaatlere olan bağlarına bakılmaksızın eşit kabul edilir. Dolayısıyla, modern dünyada vatandaşlık yeni bir topluluğun (ulus) ve yeni bir siyasal egemenlik ideolojisinin (milliyetçilik) yaratılmasını da içeren bir süreçtir (Gülalp, 2007: 13). Bu tanım, vatandaşlığı ulus-devlete aidiyet üzerinden kavramaya dayalıdır. Gerçekten de modern vatandaşlığı asıl olarak ulus-devlet gerçeğiyle ilişkilendirmeden anlamak mümkün değildir (Bendix, 1964: 47). Modern ulus-devlet, ideal olarak toprak sınırları belli olan ve bu sınırlar dahilinde meşru yetkilerini kullanan bir oluşumdur.

Tüm bu tarihsel arka plan, günümüz vatandaşlık kavramsallaştırması için önemli olsa da, vatandaşlıkla ilgili bir tartışmanın klasik başlangıç noktası, Thomas Humprey Marshall'ın 1940'larda yaptığı vatandaşlık tanımıdır (Marshall, 1950). Buna göre, vatandaşlık, birebir sınıf temelli bir eşitsizlik anlayışı çerçevesinde evrilir ve bu anlamda, evrensel vatandaşlık haklarının sınıflarından bağımsız olarak tüm vatandaşlara verilmesi 20. yüzyılı bulur. İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyal refah devletinin etkin olduğu İngiltere'de analitik çerçevesini geliştiren Marshall, vatandaşlığı medeni, siyasi ve sosyal hakların bir bütünü olarak görüyordu. Buna göre 18. yüzyılda kazanılan medeni haklar, bireysel hak ve özgürlüklerin korunması, ifade, inanç ve mülkiyet özgürlüklerinin bütünüydü. Öte yandan, siyasi iktidarın uygulanmasına katılma hakkı olarak tanımlanan siyasi haklar, vatandaşlık hakları çerçevesine ancak 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde evrensel oy hakkının tüm yetişkin bireyleri kapsayacak şekilde genişletilmesiyle alındı.[2] Buna göre, siyasi haklar, hem daha önce kazanılan hakların sayıca artması, hem de bu hakların belirli bir zümrenin tekelinden kurtarılarak genişletilmesi anlamına geliyordu (Marshall ve Bottomore, 1992: 12). Sosyal haklar ise, Marshall'a göre, ekonomik refah ve güvenliği paylaşma hakkı olarak somutlanıyordu. Marshall, sosyal hakları temel parasız eğitimin gelişimi ile ilintilendirir ve bu anlamda diğer iki vatandaşlık bileşeni ile eş bir noktaya gelişinin 20. yüzyılda oluştuğunu savunur (Marshall ve Bottomore, 1992: 17). Bu vatandaşlık kavrayışı çerçevesinde, kapitalizmin getirdiği eşitsizlikler en iyi vatandaşlık kavramının getirdiği eşitlik anlayışı ile çözülebilir.

---

[2] T. H. Marshall, siyasi hakların gelişiminin 19. yüzyılda olduğunu söylese de, bu hakların en önemlisi olan seçme hakkının tüm aklı başında erkek bireyleri kapsayacak şekilde genişlemesinin ve evrenselleşmesinin 1918'de olduğunu söyler (Marshall ve Bottomore, 1992: 17).

Marshall'ın, Kymlica ve Norman'a göre "savaş sonrası Batı ortodoksisini yansıtan" bu geleneksel vatandaşlık tanımı, sonraki yıllarda birçok kuramcı tarafından eleştirildi.[3] En temelde bu analize getirilen eleştiri, Marshall'ın vatandaşlık kavramını sadece "resmî vatandaşlık" (*formal citizenship*) olarak tanımlamasıydı (Brubaker, 1989; Roche, 1992; Stewart, 1995; Turner, 1990). Buna karşın, Brubaker'a göre birey, resmî olarak vatandaş kabul edilse de, hukuki ya da fiili olarak bazı medeni, siyasal ve sosyal haklardan ya da aktif katılım süreçlerinden dışlanıyor olabilir; bu anlamda resmî vatandaşlık ve gerçek vatandaşlık (*substantive citizenship*) kavramları arasında ayrım yapılmalıdır (Brubaker, 1992: 36-8).

Vatandaşlığı Yeniden Kavramsallaştırmak: Yeni bir Dünyada Yeni bir Vatandaşlık

Aslında Brubaker'in Marshall eleştirisi, bize 1980'lerde ve 1990'larda vatandaşlık kavramının tartışıldığı çerçeve konusunda da ipucu veriyor. Antik Yunan'dan bu yana vatandaşlık kavramı, sosyal bilimlerin gündemini ve hafızasını meşgul etse de, 1990'ların özgüllüğü, bu kavramın siyaset sosyolojisi bağlamında bir siyaset aracı, nesnesi ve pratiği olarak gündeme gelmesinden kaynaklanıyor. Bu noktada, Castles'in, "Ulus-devletin özerkliğinin aşındığı ve vatandaşların kullandıkları oyların temel siyasal politikaları etkilemediği bir ortamda (çünkü bu politikalar artık ulusal parlamentoda oluşturulmuyorlar) vatandaş olmanın anlamı nedir?" sorusu çok yerindedir (Castles, 1998: 226). Gerçekten de, özellikle 1990'ların yoğun göç dalgalarıyla karmaşıklaşmış ve kültürel olarak melez hâle gelmiş toplumların vatandaşlık kavramı ve süreçleriyle imtihanını geleneksel ve ulusal kavramlarla açıklamak gittikçe zorlaşıyor. Kültürel homojenlik ideali ve Anderson'un tabiriyle, "hayali cemaat"in ideolojik tasarımı (Anderson, 1991), "göçmen ve mültecilerin artan uluslararası talepleri"ni (Janoski, 1998: 4) karşılayamaz oluyor. 1990'lardan başlayarak, vatandaşlık, ulus-devletin sınırları ile sınırlanmamış, "vatandaş"ı mahrem ve yerelden küresele uzanan farklı mekân ve yerlere oturtan ve ekolojik hak ve ödevleri kucaklayan bir anlayış olarak

---

[3] Marshall'ın vatandaşlık kavramsallaştırmasına yöneltilen eleştirilerin hepsine burada değinmek mümkün olmadığı için, burada sadece bu bölümün ana konusu ile ilgili olan tartışmaları inceleyeceğim. Eleştirilerin iyi örnekleri için bkz. Kymlica ve Norman, 1994; Susen, 2010.

karşımıza çıkıyor (Jones ve Gaventa, 2002: 19; Lister, 2007). Küreselleşmenin devlet ve bireyler arasındaki geleneksel bağı zayıflattığı bir bağlamda, geleneksel "yoğun" vatandaşlık anlayışı, yerini "dünya vatandaşlığı", "göçebe özne" gibi daha "hafif" aidiyet kavramlarına bırakıyor (Nyers, 2004: 204). Aidiyet kavramı sadece liberal devletteki gibi medeni haklara, siyasi katılıma ve bireylerin sosyal refahına önem veren evrensel vatandaşlık temelinde değil, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnik köken gibi kategoriler açısından da tanımlanmaya başlıyor. "Postmodern dönüş"le ve yeni sosyal hareketlerin ivme kazanmasıyla birlikte, vatandaşlık, özsel ve verili kimlik kurulumları yerine, öteki'ne saygılı, evrenselden olduğu kadar yerelden ve bölgeselden de devşirilen bir siyaset anlayışı çerçevesinde yeni bir anlam kazanıyor. Schmitt'in geleneksel dost-düşman ayrımının artık ulus-devlet tarafından değil, uluslararası istihbarat örgütleri, biyometrik teknoloji ve kapalı devre kameralar tarafından yapıldığı bir dünyada, geleneksel vatandaşlık tanımını oluşturan egemenlik, iktidar, devlet, meşruiyet vs. gibi kavramlar ve kurumlar, yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyuyor.

Sosyolojik açıdan, vatandaşlık kavramının uğradığı bu değişim ve toplumsal hareketlerin geçirdiği evrim arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Devleti ele geçirmeyi değil, sivil toplumu mobilize etmeyi amaçlayan, alternatif hayat tarzlarına, değerlere ve kimliklere saygılı, kişisel ve kolektif özerkliği savunan, aşağıdan yukarı örgütlenen, temel olarak kültürel ve sosyal hareketliliği savunan yeni sosyal hareketlerin "vatandaşlığın en temel değişim motoru" olarak tanımlanması, bu paralelliğin altını çizer (Turner, 1994: 203). Bu anlamda, pasif, tepeden inme ve devlet merkezli geleneksel vatandaşlık anlayışı, 1990'lardan itibaren yeni sosyal hareketler çerçevesinde yerini daha dinamik, aşağıdan yukarıya örgütlenen toplum merkezli bir vatandaşlık anlayışına bırakmıştır. Yeni vatandaşlık, yeni sosyal hareketlerin hem sonucu, hem de aracıdır (Susen, 2010: 269).

Özetle, 1990'lardan başlayarak yeni bir vatandaşlık anlayışı, çeşitli kavramlar ekseninde yeniden kurgulanıyor. Bu bölümde, bu değişimi, bu bağlamda temel gördüğüm bazı kavramlar ve süreçler çerçevesinde anlatmaya çalışacağım.

İktidar

Siyaset bilimciler, devlet, toplum, egemenlik vs. gibi temel kavramlar üzerinde düşünmeye başladığından beri iktidar, disiplinin temel problematiklerinden biri olmuştur. Vatandaşlık kavramı da bu uzun listeye dahil elbette. Daha önce tartışıldığı üzere, Marshall, vatandaşlık kavramını, kapitalizmin getirdiği eşitsizlikleri çözebilecek bir panzehir olarak görürken, Mann, vatandaşlık kavramını, "egemen sınıfın strateji repertuvarının önerdiği bir olasılık" olarak değerlendirir (Mann, 1987: 340). Ya da örneğin Turner vatandaşlık tanımı yaparken, bu kavramın "kaynakların toplumda eşitsiz olarak dağıtılması ile ilgili olduğunu" savunur (Turner, 1994: 3). Yani, vatandaşlık, kimin ne söyleyeceği ve toplumun ortak problemlerinin ne olduğunu kimin belirleyeceği problematiğiyle, yani iktidar kavramıyla yakından ilintilidir (van Gunsteren, 1978).

1980'lerin ve 1990'ların bu bağlamdaki özgüllüğü, "iktidar"ın çok yönlü ve devletten bağımsız olarak yeniden kavramsallaştırılmasıyla yakından ilgili. Bu bağlamda, Lukes'un ünlü "İktidarın Yüzleri" tartışmasını hatırlamak anlamlı olabilir (Lukes, 1974). Bu tartışmaya göre, iktidarın birinci yüzü (karar verme olarak siyaset) A'nın B'ye, aksi hâlde B'nin yapmayabileceği bir şeyi yaptırması olarak tanımlanabilir (Lukes, 1974). İktidarın bu yüzü, bize Dahl'ın, *Kim Yönetiyor?*'da anlattığı ve Weber'in, "bir öznenin, muhalefete rağmen kendi iradesini gerçekleştirme olasılığı" olarak tanımladığı klasik iktidar anlayışını hatırlatır (Dahl, 1961; Weber, 1964: 152). İktidarın ikinci yüzü (gündem belirleme olarak siyaset), Bachrach ve Baratz (1962) tarafından da ileri sürüldüğü gibi, alınan kararları önleyebilme gücüdür; yani aslında "karar vermeme"dir. Bu da ilk planda konu ve önerilerin tartışılmasının önlenmesi münasebetiyle, siyasi gündem oluşturma veya onu kontrol altında tutma gücünü ifade eder. İktidarın üçüncü yüzü, (düşünce kontrolü olarak iktidar), başkalarını, ne düşündüklerini, ne istediklerini veya neye ihtiyaç duyduklarını belirleme yoluyla etkileme gücüdür ve bu anlamda, iktidar, bir mücadele alanıdır (Lukes, 1974). Bu, tahmin edileceği gibi, Gramsci'nin *hegemonya* kavramının ya da Marx'ın *yanlış bilinçlilik* kavramının ta kendisidir. Foucault'nun ünlü iktidar kavramsallaştırmasını bu listeye bir dördüncü iktidar yüzü olarak eklemek çok da yanlış olmaz. Mücadele ile şekillenen, özneleri kuran, bilgi ile bire bir ilişkili olan ve disipline eden bir iktidar, Foucault'cu iktidarın özüdür (Foucault, 1983). Artık iktidar, bireylerin ya da vatandaşların kamusal

alanda oy vermeleri ya da kamusal tartışmaları ile değil, ne yedikleri, ne içtikleri, ne tükettikleri, yani bire bir bedenleriyle ilgili bir pratik ya da stratejidir. Küreselleşen dünyada etkin olan bu iktidar anlayışının, geleneksel iktidar anlayışından farklı olduğu savı, yeni sosyal hareketlerin iktidara bakışı ile de desteklenebilir. Eski sosyal hareketlerin en temel amacı olan "iktidarı ele geçirmek" (*seizure of power*) ya da "iktidara katılım" (*participation in power*) yeni sosyal hareketlerlerde yerini "iktidardan özerklik" (*autonomy from power*) vurgusuna bırakır (Susen, 2010: 270).

1990'larda siyaset sosyolojisi tartışmalarını şekillendiren yeni vatandaşlık anlayışı, temel olarak iktidarın üçüncü ve dördüncü yüzüyle ilintilidir. Vatandaşlık kavramı, toplumda belirli bir çelişki olduğu varsayımıyla yola çıkan bir mücadele alanı (iktidarın üçüncü yüzü) ya da mikro-alanda hayat geçirilen (kaç çocuk yapacağımızdan ne kadar geri dönüşüm yapacağımıza kadar hayatın her veçhesinde etkin) bir strateji (iktidarın dördüncü yüzü) olarak karşımıza çıkar.

Neoliberalizm

Vatandaşlık anlayışının evrimindeki bir diğer önemli dönemeç, 1980'li yıllardan başlayarak tüm dünyada farklı şekillerde ve düzeylerde de olsa yaşanan neoliberal dönüşümdür. Çok temel olarak, refah devletinin 1970'lerdeki krizi ve Avrupa'daki "savaş sonrası sosyal-demokrat uzlaşı"nın çözülmesiyle özdeşleştirilen bu dönüşüm, temel olarak, küresel pazar ekonomisinin ulus-devletlerin karar organları üzerinde denetimini arttırması ve 1990'larda eski sosyalist devletlerin liberal demokrasiye geçişleriyle ivme kazandı. Özelleştirme, deregülasyon, ademimerkeziyetçilik, bürokrasisizleştirme ve esnekleşme gibi kavramlarla özdeşleştirilen neoliberal modelde, "yoksul ve dezavantajlı vatandaşların haklarının ulusal ya da yerel düzeyde korunma prensibi" (Janoski, 1998: 4), ticaret ve yatırım amacıyla sermaye haklarının uluslararası ve küresel olarak korunması prensibiyle yarışır. Yani, neoliberal söylemde "vatandaş", büyük ölçüde ekonomik-insana indirgenmiş olur. Bu söylemde bireylerin toplumla ilişkisindeki en önemli bağ maddi çıkar bağlarıdır. Birey ve toplum arasındaki sınırların belirginleştirilmesi, ortak iyinin maddi refaha indirgenmesi anlamına gelir. Yeni sağın "ideal" vatandaşı, baş-kalarıyla yalnızca rekabet ilişkisi içinde olan yalnız ve hırslı bir ekonomik varlıktır (Özkazanç, 2009: 264).

Fakat, Held'in küreselleşmeyi tanımlayan en önemli unsurlardan biri olarak gösterdiği sermayeyi yeni kâr olanakları arayışında mümkün olduğunca düzenlemeden "kendi hâline" bırakan neoliberal bir "bırakınız yapsınlar"cılık, burada tartışılan neoliberalizmin sadece bir yönüdür (Held, 1995). Neoliberalizmin en önemli yönü, hayatımızın her alanına girip her alanını dönüştürme iktidarına sahip olmasıdır. Buradaki "iktidar", bir önceki tartışmayla bağlantılı olarak, iktidarın dördüncü yüzüdür. Bu yeni iktidar anlayışında, bazılarının "kulüp"e kabul edildiği, bazılarının görmezden gelindiği ve derin sömürüye maruz kaldığı bir dünyada iktidar alanı, devlet değil, Nyers'in "vatandaşlığın biyopolitiği" adını verdiği, kimliklerimizin mikroçipleri, arabalarımızın geçiş kartları ve hastanelerin kapalı devre kameralarıdır (Nyers, 2004). Özel-kamusal ayrımını muğlaklaştıran ve pazar değerlerini farklı kurumlarda yönetişim yapılarını kapsayacak şekilde genişleten neoliberal bir rasyonalite çerçevesinde şekillenen bu iktidarın "vatandaş" algısı da, buna göre şekillenir. Bhandar'ın "Nexus" örneği, vatandaşlık kavrayışını şekillendiren farklı bir iktidar kurgusunu örnekler (Bhandar, 2004). Nexus, Amerika-Kanada sınırında kullanılan ve seyahat eden vatandaşların daha önceden onaylanmış biyometrik kimlikler yoluyla hiç sıra beklemeden sınırı geçmelerini sağlayan bir sistemdir (Bhandar, 2004: 269). Bhandar'a göre, Nexus kimliği, yeni bir özelleştirilmiş vatandaş hiyerarşisi yaratır ve Nexus'un müşterileri, tabi oldukları devletin onlara sunduğu hak ve ödevlerin yanı sıra Nexus kartının prospektüsünde yazan hak ve ödevlere de tabi olurlar (Bhandar, 2004).

İşte, bu çerçevede, neoliberalizmin vatandaşlık anlamında belki de en çarpıcı etkisi, güvenlikleştirme[4] (*securitisation*) ve gözetim (*surveillance*) kavramları çerçevesinde anlaşılabilir. Güvenlik (ya da güvensizlik) kavramını temel alan neoliberal yönetim şekli, vatandaşlığın da yeni küresel dünyada kaderini belirliyor ve Bigo'nun "huzursuzluğun yönetimselliği" olarak adlandırdığı

---

[4] "Güvenlikleştirme", siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler yazınında oldukça sık kullanılan bir kavramdır. Kopenhag Okulu'nun ileri gelen teorisyenleri tarafından, "gerçekten var olan bir tehlike yüzünden değil, sadece siyasi aktörler tarafından böyle temsil edildiği için bir konunun güvenlik meselesi hâline gelmesi" olarak tanımlanır (Buzan ve diğerleri, 1998: 24-6). Belirli insan gruplarının güvenlik sorunu ilan edilmesi yoluyla insan topluluklarını güvenlik paradigması çerçevesinde yönetmek, özellikle 11 Eylül sonrası çok rastlanır bir strateji olmuştur (Stasiulis ve Ross, 2004: 336). Ne de olsa, her şeyin güvenlikle ilgili olduğu bir dünyada, her gün olağanüstü, her eylem bir istisna ve siyaset aslında siyasetten azade topla tüfekle ilgili teknik bir meseledir.

bu yönetim şekli olarak karşımıza çıkıyor (Bigo, 2002). Özellikle, 11 Eylül sonrası belli grupların, özellikle erkek Müslümanların ve Arapların şeytanlaştırılması, her köşeden bir cani ya da suçlu çıkacağı endişesini yaratıyor ve neoliberalizm, Işın'ın deyimiyle "nevro-liberalizm"e dönüşüyor (Işın, 2004). Sürekli korku, tedirginlik ve huzursuzlukla özdeşleşen nevro-liberalizmin öznesi "nevrotik vatandaş" ise bize güvenlik mantığının nasıl sadece devlet ya da ülke düzeyinde değil, insan hayatının her veçhesinde işlediğini gösteriyor (Işın, 2004). Sosyal hayatın her alanı neoliberalizmin nevrotik mesajlarına açık hâle geliyor ve örneğin çöplerini geri dönüşüm kutusuna atan nevrotik birey, bunu daha az atık üretmek için değil, hemen gelecek bir çevre felaketinden korktuğu için yapıyor (Işın, 2004: 209).

Ulus Devletin Dönüşümü

Yukarıda da anlatıldığı gibi, modern devletin kuruluşundan itibaren, vatandaşlık kavramı ulus-devletle özdeşleştirilmiştir. Bu anlamda, vatandaşlar, o ulus-devletin sınırları içerisinde yaşamaktan ileri gelen ve yabancıların sahip olmadıkları hakların ayrıcalığını yaşarlar (Bodin, 1967). Soğuk Savaş'ın iki kutuplu dünyasının tekil, rasyonel ve yekpare aktörü olan ulus devlet, bu sürecin bitişiyle ve buna bağlı olarak kültür, etnisite, din, toplumsal cinsiyet gibi kategorilerin çoğullaşmasıyla birlikte yeniden tanımlandı. Geleneksel vatandaşlık modelinde bir ulus-devlete üyelik eşitlik, kutsallık, ulusallık, demokrasi, eşsizlik ve sonuççuluk[5] (*consequentialism*) kavramları üzerinden tanımlanırken, küreselleşme çerçevesinde uluslararası nüfus hareketliliğinin artması,

---

[5] Sonuççuluk kavramı, ahlak felsefesinde "kuralların, kurumların ve eylemlerin, yol açtıkları sonuçların iyiliği ya da kötülüğü ile değerlendirilmesi" olarak tanımlanır (kavramla ilgili ahlak felsefesi tartışmaları için, bkz. Miller, 1978; Kupperman, 1981). Sonuççu olarak nitelendirilen David Hume, Adam Smith ve J. Stuart Mill gibi düşünürler, liberal ilkelerin bir fayda veya mutluluk artırma araçları olarak değerli olduklarını savundular. Bu çerçevede, ahlâki iyilik, hak ve doğruluğu önceleyen bir zihin yapısına dayanır. Vatandaşlık tartışmaları çerçevesinde ise sonuççuluk, Brubaker tarafından, "bireylere yurttaş olmaktan gelen çeşitli ayrıcalıklar tanıma ve üyeleri üye olmayanlardan keskin bir şekilde ayıran bir prensip" olarak tanımlanır (Brubaker, 1990: 10). Bu kavramın izini Rousseau'nun yurttaş tanımlamasına kadar sürmek mümkündür. Rousseau, "Eğer bir ülke, bir yurttaş için yabancılara ifade ettiğinden daha fazlasını ifade etmiyorsa ve yurttaşlarına verdiklerini herkese verebiliyorsa o ülkenin yurttaşlarından o ülkeyi sevmeleri nasıl beklenebilir ki?" sorusunu yöneltir (Rousseau, 2015).

evrensel değerlerin öne çıkması ve ulus-devlete olan aidiyet duygusunun zayıflamasıyla, vatandaşlığın "ulusal" boyutu tartışılır hâle geldi (bu kavramlarla ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz. Brubaker, 1990). Tekil, birleşik ve kerameti kendinden menkul bir ulustan mürekkep bir ulus-devlet ideali, küreselleşen ve sınırların yeniden tanımlandığı dünyada yeniden tanımlanmalıydı elbette.

Bu süreç, vatandaşlık kavramıyla ilgilenen disiplinler listesinde siyaset teorisi ve hukukun yanına siyasi coğrafyayı (örn. Burgess, Harrison ve Filius, 1998; Sassen, 2002; Desforges, 2004) da ekledi. Brown'nun deyimiyle, "coğrafi hayal gücü" (*geographical imagination*), vatandaşın "bulunabilir" olduğu mekânlara, ulus-devletin yanı sıra ev, taşra, şehir, yerel gibi farklı kategorileri de içerecek şekilde genişledi (Brown, 1997; aktaran Desforges, 2004: 550). Küreselleşme çerçevesinde hayata geçen bu süreç, ulus-devletin artık vatandaşların risk ve ödevleriyle başa çıkamadığı yeni bir dünyadan ve yeni bir vatandaşlık anlayışından bahsetmeye başladı (Beck, 2000; Held, Mc.Grew, Goldblatt ve Perraton, 1999; Sassen, 2002; Urry, 2000).

Bu gelişmeler ışığında kimi düşünürler, "ulusötesi vatandaşlık" (*post-national citizenship*) kavramından söz ederken kimileri "ulustan arındırılmış vatandaşlık" (*denationalized citizenship*) kimileri de "post-vatandaşlık" (Sassen, 2002; Işın, 2002; Roche, 2002), "kozmopolitan vatandaşlık" (Linklater, 1998a, 1998b; Kymlicka, 1999; Chandler, 2003; Hutchings ve Dannreuther, 1999), "çok kültürlü vatandaşlık" (Kymlicka, 1995) olgularına odaklanmaktadır. 1980'lerin sonlarından bu yana, ulus-devlet tarihsel olarak vatandaşlık hakları ve ödevleri dağıtan temel kurum olsa da, bu iki kurumun arasında kategorik ve önceden (*a priori*) bir ilişkinin olmadığı savı yaygındır.

Evrensel, Tikel'e Karşı

Daha önce belirtildiği gibi, geleneksel vatandaşlık anlayışı, Marshall'ın modernist *evrensellik* eğilimi ile şekillenmiştir. "Eşitlik" kavramını "aynılık"a indirgeyen, heterojen olanı homojen kılmayı amaçlayan, belirli grupları marjinalleştiren bu evrensellik anlayışı, aslında toplumun ideolojik ve sosyal karmaşıklığını görmezden gelir (Susen, 2010). Bu da, vatandaşlığı özgürlük ve eşitliğe önceden (*a priori*) bir vurgu yapan neredeyse yarı-aşkın güçlü bir ideale ve fakat kimlik siyasetine ve farklılığa kör bakan güçsüz bir "reelpolitiğe"

indirger (Susen, 2010). Elbette, bu bahsedilen teorik eksiklik, geleneksel vatandaşlık kavramsallaştırmasının pratik siyasi bağlamdaki değişiklikleri açıklamada yetersiz kalması ile de yakından ilgili. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte tabiiyet üzerine kurulan uluslararası söylem, devlet düzeni ve egemenlik üzerine yapılan vurgudan bireysel hakların tanınmasına kaydı. Bu da, vatandaşlık değiştirme, çifte vatandaşlık vs. gibi pratiklerin de vatandaşlık tartışmalarına girmesine sebep oldu (Stasiulis ve Ross, 2004: 334).

Kartal'a göre, "evrensel"in sorunsallaştırıldığı bu süreç, Marshall'ın kavramsallaştırdığı medeni, siyasal ve sosyal hakların yanına bir de kültürel hakları ekler. Bu bağlamda temel kavramlardan olan, Iris Young'un ortaya attığı "farklılaştırılmış vatandaşlık", bireylerin birey olmaktan gelen haklarının yanı sıra grup haklarının da göz önüne alınması gerektiğini savunur (Young, 1989, aktaran Kartal, 2010). Bu, hiçbiri birbirinden önceden (*a priori)* daha meşru olmayan, farklı birçok perspektiften oluşan ve demokratik olan bir toplumun çoğulcu karakterini kabul etmek demektir (Leydet, 2005). Bu hem siyasi olarak mümkün, hem de ahlaki olarak zorunludur (Kymlicka, 1995).

Vatandaşlık mücadeleleri, yukarıda anlatıldığı gibi, tekil, bileşik ve tikel hakları da kapsamı içine alırken, bir yandan da Marshall'ın ulus-devlet kapsamında tanımladığından daha evrensel bir kimliğe bürünmektedir. Örneğin, vatandaşlık hakları çevre hareketi tarafından "doğmamışların hakları" çerçevesinde daha da genişletilmiştir (Nash, 2000). Yeni toplumsal hareketlerin mücadelesi sonucu elde edilen bazı bireysel hakların, uluslararası hukukta yerini bulması, evrensel ve tikel kategorileri arasındaki karmaşık, simbiyotik ve diyalektik ilişkiye örnek olarak gösterilebilir (Soysal, 2004).

Örnek: "Evrensel"den "tikel"e "yeşil vatandaşlık"

Çevreci vatandaşlık (Dobson, 2006; Adem, 2010), yeşil vatandaşlık (Dean, 2001; Gabrielson, 2008), ekolojik vatandaşlık (MacGregor, 2007) gibi kavramlar çerçevesinde incelenen çevre-vatandaşlık ilişkisi, çok temel olarak her bireyin ve vatandaşın büyük ve kapsayıcı bir ekosistemin parçası olduğu ve ortak geleceğimizin bu ekosistemin sürdürülebilir olması yolundaki sor mluluklarımızı yerine getirmemize bağlı olduğu tezine dayanır. Bu hem evrensel hem de tikel bir sorumluluktur. Evrenseldir, çünkü insanoğlu, yani dünya üzerinde yaşayan her birey, ulus-devlet sınırlarından, cinsiyetinden, sınıfsal konumundan bağımsız olarak aynı göğün altındadır; ve bu anlamda aynı çevresel felaketlere açıktır. Dünya nüfusunun ve tüketimin artması, yenilenebilir ve yenilenemez kaynaklarla ilgili sıkıntılar, biyo-çeşitliliğin bozulması dünya yüzünde yaşayan her vatandaşın sorunu ya da sorumluluğudur. Aynı zamanda bu vatandaşlık-çevre ili kisi tikeldir; küreselleşme tüm dünyayı simetrik olarak etkilemediği ölçüde, Kuzey ve Güney ülkeleri ya da Doğu ve Batı ülkeleri için farklı çevresel sorunlar ve algılar yaratır. Küreselleşme, Kuzey'in seçeneklerini arttırırken, Güney'in seçeneklerini azaltmaktadır. Yani, "Kuzey, küresel erişimle Güney'de var olabiliyorken, Güney sadece kendi içinde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla, Güney sadece yerel kalırken, Kuzey küresel düzeyde bulunmaktadır." (Adem, 2010: 193). Bir yandan, dünya üzerindeki bir nükleer sızıntı, nerede olduklarından bağımsız olarak tüm insanları etkilerken, bir yandan da çevreci vatandaşlık, Kuzey için Greenpeace'e bağış yapmak ya da daha az uçağa binmek gibi bir "erdem", ya da Doğu Afrika'daki bir ülke vatandaşı için temiz suya erişme, cıva ile kirletilmeyen topraklarda hayatını sürdürme "hakkı" anlamına gelebilir.

Kamusal Alan-Özel Alan

1990'lı yıllarda vatandaşlık tartışmaları, bir taraftan da cumhuriyetçi ve liberal kuramın geleneksel kamusal alan-özel alan ayrımının sorunsallaştırıldığı bir süreçle eklemlenir. Özellikle feminist kadın hareketinin 1970'lerin sonların-

dan başlayarak, "Kişisel olan siyasi olandır." sloganı çerçevesinde, bu geleneksel ayrımın aslında patriyarkanın bir şablonu olduğu varsayımıyla şekillenen mücadelesi, yeni vatandaşlık kurgusuna damgasını vurur. Radikal feminizmin 1990'larda aile içi şiddet, hane içi işbölümü gibi bazı "kişisel problemleri" nasıl kolektif siyasi eylemle çözülebilecek bir siyasi gündem maddesi hâline getirdiğini görüyoruz (Pateman, 1989: 131).

Aristo'nun bireyi, "doğası gereği siyasi hayvan", yani *polis*'in doğal bir üyesi olarak tanımladığını söylemiştik. Bundan hareketle, cumhuriyetçi bakış açısı kamusal/politik alanı, yani *polis*'i, özgür erkek bireylerin ortak fayda hakkında konuştukları, neyin adil olup neyin olmadığına karar verdikleri bir özgürlük ve eşitlik alanı olarak tanımlar (Aristo, 1988). Bu anlamda kamusal alan, bir "zorunluluk" ve "eşitsizlik" alanı olarak tanımlanan özel alandan, yani *oikos*'tan korunmak zorundadır. Bu resimde, vatandaşlık hakkı olmayan ve üremenin doğal dünyası ile özdeşleştirilen kadın, özel alana aittir. Habermas tüm çıplaklığıyla tarif eder bu ilişkiyi: "...kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır (...) *polis*te bir şahsın konumu, *oikostaki despotluğuna bağlıdır" (Habermas 1997: 60)*. Bu ikiye yarılmış dünyanın *oikos* tarafında kadınlar-köleler-çocuklar yani *idiot* denilen özel kişiler, *polis* tarafında ise *polites* olarak anılan vatandaşlar, kamusal kişiler yer alır (Elshtain, 1981: 22). Öte yandan, liberal düşünce de, kamusal-özel alanı en az cumhuriyetçi düşünce kadar keskin ayırır: Özel alan kutsaldır; bireylerin resmî hakları özel alanı dış müdahaleden korur ve çıkarlarının peşinde özgürce koşmalarına olanak verir (Leydet, 2005). Locke'un eşitlikçi bireyciliğinin nötr dili, bu resimde kadının ezilişini gizler: Kadınlar, kocalarına boyun eğdiklerine göre, kadının alanı da aslında erkeğin mülkiyetindedir. Burada da kamusal-özel alan ayrımının kadının kamusal alana çıkmasını engellediğini görüyoruz (Pateman, 1989: 120; Dietz, 1998: 380–81; Okin, 1991: 118). Savran'a göre, özellikle 1970'lerdeki feminist yazın, Platon ve Aristo'da tanımlanan bu kamusal-özel ayrımını feminist kurama uyguluyordu: Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bir özel-kamusal ayırımı bütün toplumlarda kadınlarla erkekler arasındaki ilişkileri anlamak için gerekli çerçeveyi oluşturur (Savran, 2011: 259).

Kamusal alan-özel alan ayrımı, feminist mücadele ve vatandaşlık

1990'lı yıllarda kamusal alan-özel alan ayrımı, vatandaşlık kavramı çerçevesinde yeniden tanımlandığına göre bu noktada feminist hareketin, vatandaşlık haklarına nasıl baktığını ve feminist mücadelenin nasıl evrildiğini anlamak, değişen kamusal alan-özel alan ikiliğini ve buna bağlı olarak farklılaşan vatandaşlık kavramsallaştırmasını özümsemek açısından önemlidir.

1970'lere kadar feminist literatüre hâkim olan liberal düşünce, kadınların karşı karşıya bulundukları eşitsizlikleri var olan sistem içinde yeni haklar verilmesi yoluyla çözmeyi amaçlar. Özellikle 1960'ların sonundan itibaren büyük kadın mücadelelerinin yaşandığı ve bu mücadeleler sayesinde birçok ülkenin hukuki olarak kadınlar lehine reformlar yapmak zorunda kaldığı Avrupa'da, kadın hareketi liberal feminizmin eşit haklar vurgusuyla özdeşleşmiştir. İngiltere'deki Eşit Maaş Yasası (1970) ve Cinsiyet Ayrımcılığı Yasası (1975), böylesi bir hak mücadelesinin sonuçları olarak görülebilir.

Feminizm, özellikle 1990'lardan itibaren, kamusal alan-özel alan ayrımının bizatihi kendisi kamusal alanda verilen siyasi kararların sonucu olduğundan böyle bir ayrıştırmayı gerçekçi bulmaz (Okin, 1992: 60). Feminist mücadeleye 1990'lardan itibaren hâkim olan radikal feminizm, kadınların karşı karşıya oldukları en büyük tehlikeyi kamusal alanda hak yoksunluğu olarak değil, patriyarkanın ta kendisi olarak ortaya koyar. Buna göre, liberal siyasal düşüncede özel-kamusal ve doğal durum-sivil toplum ikilikleri yapaydır ve bizzat patriyarkanın modern biçimidir (Pateman, 1989). Kamusal alandaki eşitsizlikler de, özel alandaki sorunlar da patriyarka denilen olgu tarafından yaratılır. Bu anlamda devlet, sadece kamusal alandaki eşitsizliklerle değil, özel alanda kadınlara karşı uygulanan ayrımcılıkla da mücadele etmek zorundadır. Yani, artık feminist mücadelenin ilgi alanı, sadece parlamentoda daha fazla kadın olması ya da oy hakkının kadınları kapsayacak biçimde genişletilmesi değil, aile içi şiddet, evlilik içi tecavüz, çocuk gelinler vb. gibi liberalizmin özel alanın bir parçası olarak gördüğü olgulardır. Çünkü, radikal feminizme göre, "kişisel olan siyasi olandır" (radikal feminizmin iyi örnekleri için bkz. Daly, 1990; Butler, 2004; Enloe, 2000; Weber, 1994).

Vatandaşlık tartışmalarında, kamusal alan-özel alan sorunsallaştırmasının bir diğer göze çarpan kuramcısı da Habermas'tır. Eleştirel kuramın[6] kapitalizmin karanlık yüzüne, sermayenin hayatımızın her alanına girip nasıl insanı insanlıktan çıkardığına dair temel kötümserliği, Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasında da kendisini gösteriyor. Habermas, kapitalizmdeki araçsal akılcılığın giderek ideal, daha rahat işlemesi gereken kamusal alanın altını nasıl oyduğunu ve onu nasıl yozlaştırdığını söylüyor. Yine de, Habermas, devletle toplum arasında bir düşünme ve sorgulama ortamı veya ikisi arasındaki iletişim aracı olarak tanımladığı kamusal alana oldukça önemli işlevler yüklüyor. İşte devlet ile bireyler arasında "aracılık" yapan bu tampon bölgenin en önemli özelliği, bireylerin vatandaş sıfatıyla devlet nezdinde bir kimliğe kavuştukları bir alan olması olarak karşımıza çıkıyor. Bu anlamda, "vatandaş"tan, kamusal alanda, sosyal entegrasyon problemlerini ortaya çıkarabilen, tanımlayabilen ve bu problemleri yasama organlarının dikkatine sunabilen özneler anlaşılıyor (Habermas, 1996). Bu, Habermasçı yazında, müzakereci demokrasinin gerçekleşebilmesinin ön koşulu olarak önümüze sunuluyor.

Dışlama-Dahil Etme

Geleneksel vatandaşlık tanımı, vatandaşlığın dahil edici yönünü vurgulayıp dışlayıcı yönünü yok sayar (Lister, 2008: 3-4). Oysa ki, Walker'in savunduğu gibi, dışlama ve dahil etme, bizim en temel sınır çizme ve siyasi bir cemaatte siyasi olabilenleri ve olamayanları seçme faaliyetimizdir (Walker, 2002: 20). Vatandaşlığın doğal, bu anlamda evrensel ve yine de az bulunan seçkinci bir kavram olarak ortaya çıkışı Batı siyasi düşüncesinin temelini oluşturur ve yukarıda anlatıldığı üzere, Aristo'daki *polis* tanımına kadar dayanır. Modern toplumda, ulus-devletin temel motivasyonu olan, aynı bayrak altında duygulanan, aynı dili konuşan bir ulus yaratma ideali, her ne kadar bu sürecin "dahil etme" yönünü vurgulasa da, kimlerin yeni toplumun üyeleri olarak yeni sınırların içinde kalacağı, aynı zamanda kimlerin dışarıda bırakılacağını da belirler ve siyasi bir süreçtir (*politics of social closure*) (Kaygusuz, 2005: 200). Kaldı ki, milyonlarca uluslararası mülteci, ülke içinde yerlerinden olmuş kişiler

---

[6] Eleştirel kuram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Horkheimer, 1975; Adorno, 2002; Benjamin, 2009; Habermas, 1981.

(*IDP-internally displaced people*), yerli halklar, işgal edilmiş toprak sakinleri ve olağanüstü hâl rejimi altında yönetilen bölgelerde yaşayanlar, vatandaşlık haklarının askıya alındığı, yok sayıldığı veya kaldırıldığı bir dünyada yaşıyorken, vatandaşlık kavramının sadece dahil edici yönünü vurgulamak zordur (Nyers, 2004: 203). İşte, 1990'lardaki yeni vatandaşlık anlayışının en çarpıcı etkilerinden biri de, dışlama/dahil etme eksenini problematize etmesidir. Bu çerçevede, geleneksel vatandaşlık anlayışının bireyleri birleştirici bir kavram olarak sunulmasına rağmen, aslında dünya nüfusunu daha kolay yönetilebilir alt-nüfuslara bölmeyi amaçladığı savı da vurgulanmıştır (Hindess, 2004).

Bu anlamda, postmodern dönüşün temel saiklerinden "öteki"ne ve farklılığa karşı duyulan sorumluluk, geleneksel liberal vatandaşlık anlayışının varsaydığı "beyaz, heteroseksüel, Protestan erkek" hak sahibi bireyin yerine farklı kategorileri ve sosyal grupları da "resmin" içine almaktadır. Bir ulus-devletin sınırları içerisinde yaşama dolayısıyla otomatik olarak sahip olunduğu varsayılan ve "normal" görülen vatandaşlık kavramı, kültürel siyaset çerçevesinde ancak bazılarına nasip olan seçmeci ve belki de seçkinci bir kavram olarak eleştirilmektedir. Öte yandan, küreselleşen dünyada yukarıda anlatıldığı gibi, her yer, eşit derecede güvenli (ya da güvensiz) ve eşit derecede dışarıda (ya da içeride) bir hâle dönüşmektedir. Örneğin, terörizm, dışarıda, "orada bir yerde" yaşayan, Doğulu, anlaşılmayan bir dil konuşan, cahil "öteki"lerin sanrıları değil, içeride, uygarlığın göbeğinde, New York'ta, Londra'da ya da İstanbul'da, bizimle aynı dili konuşup aynı dizileri izleyen bireylerin iyi planlanmış hayat seçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır bu yeni dünyada. Walters'ın "domo-politika" (*domopolitics*) kavramı, yani içeridekileri ve dışarıdakileri, vatandaşları ya da yabancıları, "anavatan"ı (*homeland*) ve "yabancı topraklar"ı üretme ve yeniden üretme pratiği tam anlamıyla budur (Walters, 2004). Latincede "ev" ya da "yuva" anlamına gelen *domus*'tan ya da "evcilleştirmek" anlamındaki "*domo*"dan türetilen kavram, Walters'a göre, bugünün güvenlik anlayışında, "belirli bir yeri güvenli kılma ya da inşa etme siyaseti" olarak tanımlanabilir (Walters, 2004: 241). "Ev"deki her türlü sosyal ve kültürel değişim vatandaşlık kavramıyla ilgilidir artık.

Etik

Vatandaşlık kavramının 1990'lardan sonra ahlak felesefesi ekseninde yeniden değerlendirilmesinin iki temel dönemeci vardır. Bunlardan birincisi, geleneksel vatandaşlık kavramının ulus-devlet ve vatandaş arasında kurduğu bağın ahlaki yönünün yeniden düşünülmesidir. Bu çerçevede, önerilen vatandaşlık formu, kozmopolitan vatandaşlık ya da dünya vatandaşlığıdır (Linklater, 1998a, 1998b; Chandler, 2003; Archibugi, 2002). Held'in ünlü "kozmopolitan demokrasi" kavramı (1995) çerçevesinde oluşturulan kozmopolitan vatandaşlık anlayışına göre, globalleşmiş bir dünyada demokrasiden bahsedebilmek için, bu demokrasinin *demos*'unun, yani alınan herhangi bir karardan etkilenecek olan topluluğun tümünün fikrini almak ahlaki olarak şarttır (Chandler, 2003: 334). Buna göre, geleneksel vatandaşlık kavramsallaştırmasında, vatandaş olmak demek, aynı zamanda sahip olunan hak ve ödevlerin tüm insanlık değil sadece belirli bir egemen devlet çerçevesinde tanımlanması ve birlikte karar verilen diğer vatandaşlarla özel bir bağa sahip olunması demektir (Linklater, 1998b). Yeni dönem vatandaşlık anlayışı, modern devletin temelindeki bu ahlaki çelişkiyi, yani devlet aygıtının bir yandan ahlaki bir evrensellikten bahsedip diğer yandan bu ahlak anlayışını sadece egemen devletin sınırlarıyla tanımlanmasını problematize eder. Kozmopolitan vatandaşlık ya da dünya vatandaşlığı ise, vatandaşlara, egemen devletin bu "bitmemiş iş"ini hatırlatır ve siyasi hayatın içine eklenen daha derin ve daha yüksek etik sorumluluklara dikkatimizi çeker (Linklater, 1998b: 23).

1990'lı yıllarda vatandaşlık tartışmalarının ahlak bağlamındaki bir diğer dönemeci, daha demokratik bir topluma giden yolda "daha sorumlu ve daha erdemli bir vatandaş" kavrayışıdır. Bu vurgunun en önemli çıkış noktası, 1980'lerde Yeni Sağ'ın Refah Devleti'nin, bireyleri (ya da vatandaşları diyelim) bir bağımlılık kültürüne alıştırarak, "köleliğe giden yol"u inşa ettiği iddiasıdır. Yeni Sağ'a göre, bu edilgen vatandaşlık anlayışı, bir topluma tam üye olarak kabul edilmenin ön koşulu olan bazı vatandaşlık ödevlerini görmezden gelir (Kymlicka ve Norman, 1994: 356).

1990'lardaki "medeni erdem" (*civic virtue*) kavramına bu vurgunun temel çıkış noktası yukarıda anlatıldığı gibi Yeni Sağ'ın Refah Devleti eleştirisi olsa da, elbette, bu bağlamda tartışma yapan akademisyenlerin çoğu Yeni Sağ ge-

leneğinden gelmiyordu. Yeni Sağ teorisyenlerinin yanı sıra, "Sorumlu vatandaşlık nasıl sağlanır?" sorusuna dört ayrı grup kuramcı cevap bulmaya çalıştı. Bunlar,

1. siyasi katılımın sadece demokrasinin ön koşulu değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk olduğunu savunan Habermas ve Mouffe gibi katılımcı demokrasi teorisyenleri,
2. Machiavelli ve Rousseau'nun cumhuriyet anlayışından ve ahlaki vurguların-dan beslenen Oldfield ve Skinner gibi medeni cumhuriyet teorisyenleri,
3. "Sivil toplum medeni erdemin yeşerdiği yerdir" fikrini savunan Putnam ve Walzer gibi sivil toplum teorisyenleri ve
4. Rawls'un ahlak kuramından beslenen Galston ve Macedo gibi liberal erdem teorisyenleriydi (ayrıntılı bilgi için bkz. Kymlicka ve Norman, 1994: 360-8).

Bu listenin önemli isimlerinden Putnam'ın İtalya'daki yerel yönetimlerde yaptığı çalışma medeni erdemleri sorgulanan vatandaşlık anlayışı açısından oldukça önemlidir (Putnam, 1993). Putnam'a göre, savaş sonrası İtalya'da kurulan yerel yönetimler, neredeyse birbirine eş kurumlara sahip olmalarına karşın çok farklı performanslar sergilediler (Putnam, 1993). Bu farklılık, yani Putnam'ın "sosyal sermaye" adını verdiği güven, katılım, adalet vs. gibi farklı yetenekler, vatandaşların farklı medeni erdem düzeylerine bağlıdır (Putnam, 1993). Galston'a göre, sorumlu vatandaşlık, dört tür medeni erdem gerektirir:

1. cesaret, bağlılık, yasalara uyma gibi *genel* erdemler,
2. açık fikirlilik, bağımsızlık gibi *sosyal* erdemler,
3. iş ahlakı, ekonomik ve teknolojik değişime ayak uydurma gibi *ekonomik* erdemler,
4. başkalarının haklarını ayırt etme ve onlara saygı duyma, genel tartışmalara katılma isteği gibi *siyasi* erdemler (Galston, 1991: 221-4).

Kymlicka'nın deyişiyle, Galston'un, "Antik Yunan ya da Rönesans İtalyası'nı hatırlatan" listesinde, günümüz çoğulcu toplumlarına en uygun erdem, siyasi süreçlere katılımdır (Kymlicka ve Norman, 2003). Bu, "aktif vatandaş"ın ta kendisidir (Desforges ve diğerleri, 2005: 440). Refah devleti, onun ihtiyaçları ve bunların nasıl giderilmesi gerektiğini belirleyen paternalist yaklaşım yerine, hizmetlerin kullanıcısı bireylerin kendi kendine karar verebilmelerini sağlayan bir sistemin daha demokratik olduğu vurgusu, bireyi, suçu önleme, eğitim, "mahalleli nöbeti" (*neighborhood watch*) gibi konularda sorumlu

kılar elbette. Bu bağlamda, 2. Dünya Savaşı sonrasının "yönetilen kapitalizm"i (*managed capitalism*) "ulusal vatandaş"a vurgu yaparken, 1990'lardan başlayarak, aktif vatandaşın sorumluluklarını en iyi gösterebileceği alan, topluluklar (*community*) ve yerel yönetimler olarak vurgulanmıştır.

Eleştiriler

1980'lerin sonlarından itibaren siyaset sosyolojisi gündemini meşgul eden ve geleneksel vatandaşlık anlayışını problematize eden bu vatandaşlık tartışmaları, kuramsal ve eylemsel düzeyde çok fazla kazanımla sonuçlanmıştır. Ne var ki, daha önce "resmin" dışında bırakılanları resmin içine almayı hedefleyen bu tartışma, farklı düzlemlerde farklı açılardan eleştirilerin de hedefi oldu. Bu eleştirilere referansla, yeni vatandaşlık anlayışı bağlamındaki bazı temel eksiklikler, aşağıda tartışılmaktadır.

Siyasi Düzey

Daha kapsayıcı, daha *evrensel* bir vatandaş kurgusunu öngören global vatandaşlık, kozmopolitan vatandaşlık gibi kavramsallaştırmaların siyasi bir proje olarak çeşitli çevrelerde soru işaretleri bıraktığı bilinmektedir. Örneğin, bazılarına göre, global vatandaşlık, "küresel Güney'in halklarına yönelik yeni tip bir emperyalizm"dir (Desforges, 2004: 553). Benzer şekilde, global vatandaşlığın, özünde, merkezi oluşturan kozmopolitan, çoktan küreselleşmiş, liberal-demokratik Batı dünyasının vatandaşları için geçerli bir kategori olduğu görüşünü savunanlar vardır (Bowden, 2003: 355; aktaran Desforges, 2004: 553). Yani, burada bahsedilen kozmopolitanlıkla, Batının "medenileştirme misyonu"nu ayırt etmek zor olabilmektedir. Nitekim, Dünya Ticaret Örgütü, Birleşmiş Milletler gibi küresel yönetişim örgütlerini, "sadece güçlü ülkelerin güçlü vatandaşlarının güçlü sesi" olmakla suçlayanlar da vardır (Desforges, 2004: 553).

Buna ek olarak, medeni, siyasi ve sosyal vatandaşlığın sonsuz sayıda yeni vatandaşlık formunu kapsayacak şekilde genişlemesinin, "siyasi olan"ın zenginleştiği çoğulcu bir süreç yerine göreli bir yoksullaşmaya sebep olacağı görüşü de dile getirilmektedir (Susen, 2010: 273). Siyaset, özgürleşmeyi hedefleyen bir mücadele yerine, sesini daha üst bir seviyede duyurma oyununa dönüşebilir böylelikle. Bu aynı zamanda, postmodernizmin içine düştüğü en

önemli tuzaklardan biridir. Kültürel göreliliğin (*cultural relativism*[7]) sınırlarını iyi çizememek ve yukarıda anlatılan tikel ve evrensel arasındaki simbiyotik ve diyalektik ilişkiyi iyi kavrayamamak, kimilerini, özgürlük ya da vatandaşlık hakları kavramlarını, kadın sünneti, namus cinayetleri ya da kan davaları gibi çarpıcı olgular çerçevesinde yürütülen sözde "hak arayışı" çabalarında aramaya kadar götürebilmektedir. Buradaki anahtar kelime, "özgürleşme"dir. Özgürleştirici bir siyasi projeyi salt tepkisel siyasi bir projeden ayıran en önemli özellik, farklılığa yapılan çoğulcu ve eşitliğe yapılan evrenselci vurgudur. Yani, yeni vatandaşlık anlayışı, tikeli öne çıkardığı kadar belirli hakları ve kavramları verili kabul etmek ve evrenseli bir noktada kucaklamak zorundadır. Bu bağlamda, "farklılaştırılmış evrensellik" kavramı, yani evrensele farklılığın farkına varmadan ulaşılamayacağı fikri, vatandaşlık çerçevesinde örgütlenen bir siyasi projenin temel varsayımı olmalıdır (Lister, 2003).

Felsefi Düzey

1980'li yıllarda yeni toplumsal hareketler çerçevesinde yeniden anlamlandırılan vatandaşlık olgusunun farklılaştırılmış grup haklarına olan vurgusunun, tikele saygılı olmasına karşın "ötekilik"i yeniden üretme riski taşıdığını savunan görüşler de vardır (Nash, 2010). Gerçekten de, "farklılaştırılmış vatandaşlık" (*differentiated citizenship*)[8] farklılık siyasetinin özselleştiği noktada sorunsallaştırılmalıdır. Farklılık, siyasi bir mücadele alanına dönüştüğü anda, kimlik ve farklılık kavramlarını özselleştirilme riski taşır (Susen, 2010). Gerçekten de, eğer farklılaştırılmış vatandaşlık çerçevesinde, öteki olan, büyük harfle başlayan mutlak bir "Öteki"ne dönüşüyorsa, kendinden önceki evrenselci selefinden daha hegemonik, daha totaliter ve daha marjinal olacaktır. Yani, örneğin, yıllardır süren toplumsal bir mücadele sonucu yeni haklara kavuşabilmiş dezavantajlı bir topluluğun, "yıllar boyunca sadece biz ezildik ve haklarımızı söke söke aldık" demesi, hem söz konusu harekete destek veren diğer

---

[7] Vatandaşlık tartışmaları bağlamında, evrenselcilik ve kültürel görelilik ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Donnelly, 1989: 16-27 ve 49-65; An-Na'im, 1992; Winter, 1994.

[8] Vatandaşların sahip oldukları hakların kültürel kimlik çerçevesinde farklılaştırılması ve farklı topluluklara farklı vatandaşlık hakları verilmesi gerektiğini vurgulayan bu kavram, Kymlicka'nın *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* adlı eserinde savunduğu, "gruplara göre farklılaştırılmış vatandaşlık" (*group-differentiated citizenship*) kavramı çerçevesinde anlaşılabilir (Kymlicka, 1995). Bu kavram, liberalizmdeki evrensel vatandaşlık anlayışını tamamıyla reddeder.

dezavantajlı grupları ötekileştirir, hem de mücadelenin temel hedefi olan devletin egemen ve muktedir söylemini başka bir düzlemde yeniden üretir. Bu noktada önemli olan, farklılığı özselleştirmemektir. Bu noktada, vatandaşlık tartışmalarında sorulan en önemli soru şu olmalıdır: "Bazı kimlikleri diğerleri karşısında kayırmayan ve farklı yaşam şekillerini engellemeyen daha içerici bir *vatandaşlık* anlayışı nasıl kurulur?"

Tartışma Soruları

1) Yeni bir dünyada yeni bir vatandaşlıktan söz edilebilir mi? Değişen vatandaşlık anlayışı siyaset sosyolojisi kuramları çerçevesinde nasıl kavramsallaştırılabilir?
2) Vatandaşlık ve kimlik kuramları, evrensel-tikel, kamusal alan-özel alan ya da dışlama-dahil etme ikilikleri üzerinden nasıl okunabilir?
3) "Kimlik" vurgusu, vatandaşlık kuramlarının çerçevesine nasıl ilişkilendirilebilir?

Okuma Önerileri

H. Gülalp, "Giriş: Milliyete Karşı; Vatandaşlık", H. Gülalp (der.) *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

A. Kadıoğlu, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.

F. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2014.

Kaynakça

Adem, Ç. (2010), "Çevreci Vatandaşlık", (der.) F. Kartal, *Vatandaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: TODAİE Yayınları.

Adorno, T. (2002) *Aesthetic Theory*, New York: the Continuum Publishing Company.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*, Londra: Verso Books.

An-Na'im, A. (1992), "Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights", A. An-Na'im (der.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia: University of Philadelphia Press

Archibugi, D. (2002) "Demos and Cosmopolis", *New Left Review*, 13, s. 24-38.

Aristo (1988) *The Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Beck, U. (2000) *Global Risk Society*, Cambridge: Polity Press.

Bendix, R. (1964) *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, New York: Jonh Wiley and Sons.

Benjamin, W. (2009) *One-Way Street and Other Writings*, Londra: Penguin Books.

Bhandar, D. (2004) "Renormalizing Citizenship and Life in Fortress North America", *Citizenship Studies*, 8:3, s. 261-278.

Bigo, D. (2002) 'Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease', *Alternatives*, 24, s. 63–92.

Bodin, J. (1967) *Six Books on the Commonwealth*, Londra: Blackwell

Bowden, B. (2003) "The Perils of Global Citizenship", *Citizenship Studies*, 7, s. 349–362.

Brubaker, R. (1990) Citizenship and Nationhood in France and Germany, yayımlanmamış doktora tezi, Columbia University.

Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard: Harvard University Press.

Burgess, J., C. Harrison ve P.Filius (1998) "Environmental Communication and the Cultural Politics of Environmental Citizenship", *Environment and Planning A*, s. 1445–1460.

Butler, J. (2004) *Undoing Gender*, Londra: Routledge.

Buzan, B., O. Wæver ve J. de Wilde (1998) *Security: A New Framework for Analysis*, Londra: Lynne Rienner Publishers.

Castles, S. (1998) "Globalisation and the Ambiguities of National Citizenship", R. Bauböck ve J. Rundell (der.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity and Citizenship*, Aldershot: Ashgate.

Chandler, D. (2003) "New Rights for Old?: Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty", *Political Studies*, 51, s. 332-349 .

Dahl, R. A. (1961) *Who Governs? Democracy and power in an American City*, New Haven: Yale University Press.

Daly, M. (1990) *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press

Dean, H. (2001) "Green Citizenship", *Social Policy and Administration*, 35:5, s. 490-505

Desforges, L. (2004) "the Formation of Global Citizenship: International non-Governmental Organisations in Britain", *Political Geography*, 23, s. 549-569

Desforges, L., R. Jones ve M. Woods (2005) "New Geographies of Citizenship", *Citizenship Studies*, 9:5, s. 439-451.

Dietz, M. G., 1998 [1987] "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship", A. Phillips (der.) *Feminism and Politics*, Oxford ve New York: Oxford University Press, s. 378-401.

Dobson, A. (2006) "Citizenship" A. Dobson ve D.Bell (der.), *Environmental Citizenship*, Cambridge, Londra: MIT Press.

Donnelly, J. (1989) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press

Elshtain, J. B. (1981) *Public Man Private Woman*, Princeton: Princeton University Press

Enloe, C. (2000) *Bananas, Beaches and Bases*, London ve Berkeley, CA: University of California Press.

Foucault, M. (1983) "The Subject and Power", H. Dreyfus ve P. Rabinow (1983) (der.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

Gabrielson, T. (2008) "Green Citizenship: a Review and Critique", *Citizenship Studies*, 12:4, s. 429-446.

Galston W. A. (1991) *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gülalp, H. (2007) "Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık", H. Gülalp (der.) *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul: Metis.

Güllüpınar, F. (2012) "Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma Açısından Vatandaşlık Üzerine Sosyolojik Bir Analiz", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 67:1, s. 81-109

Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action Vols. 1 and 2*, Boston: Beacon

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: MIT Press

Habermas, J. (1997) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Held, D. (1995) *Democracy and the Global Order: from Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford University Press.

Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Perraton (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity Press.

Horkheimer, M. (1975) *Critical Theory: Selected Essays*, New York: the Continuum Publishing Company.

Işın, E. (2002) "Citizenship afterOrientalism", Işın, E. ve B. Turner (der.) *Handbook of Citizenship Studies*, Londra: Sage, s. 117-128.

Işın, E. ve B. Turner (2002) "Citizenship Studies: an Introduction", Işın, E. ve B. Turner (der.) *Handbook of Citizenship Studies*, Londra: Sage, s. 1–10.

Janoski, T. (1998) *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional, and Social Democratic Regimes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jelin, E. (2000) "Towards a Global Environmental Citizenship?", *Citizenship Studies*, 4, s. 47-63.

Jones, E. ve J. Gaventa (2002) *Concepts of Citizenship: A Review*, Brighton: Institute for Development Studies.

Kartal, F. (2010) (der.) *Vatandaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: TODAİE Yayınları.

Kaygusuz, Ö. (2005) "Modern Türk Vatandaşlığı Kavramının Erken Öncülleri: Milli Mücadele Dönemi'nde Ulusal Vatandaşlığın Kuruluşu", *A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 60: 2, s. 195-217.

Kupperman, J. (1981) "a Case for Consequentialism", *American Philosophical Quarterly*, 18:4, s. 305-13.

Kymlicka W. (1995) *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1999) "Citizenship in an Era of Globalisation: Commentary on Held", Shapiro, I. ve C. Hacker-Cordon (der.) *Democracy's Edges*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, W. ve W. J. Norman (2003) "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts", W. Kymlicka ve W. Norman (der.) *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press.

Leydet, D. (2005) "Citizenship", Zalta E. N. (der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Reference USA.

Linklater, A. (1998a) *The Transformation of Political Community*, Cambridge: Polity.

Linklater, A. (1998b) "Cosmopolitan Citizenship", *Citizenship Studies*, 2:1, s. 23-41.

Lister, R. (2007) "Inclusive Citizenship: Realizing the Potential", *Citizenship Studies*, 11: 1, s. 49-61.

Lister, R. (2008) "Inclusive Citizenship, Gender and Poverty: Some Implications for Education for Citizenship", *Citizenship Teaching and Learning*, 4:1, s. 3-19.

Lukes, S. (1974) *Power: a Radical View*, Basingsstoke: Macmillan.

Mann, M. (1987) "Ruling-Class Strategies and Citizenship", *Sociology*, 21:3, s. 339-354.

MacGregor, S. (2007) *Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care*, Canada: UBC Press.

Marshall, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, T. H. ve T. Bottomore (1992) *Citizenship and Social Class*, Londra: Pluto Press.

Miller, R. W. (1978) "Marx and Aristo: the Unity of Two Opposites", *Proceedings of the American Political Science Association*, s. 12-20.

Muller, B. J. (2004) "(Dis)qualified Bodies: Securitization, Citizenship and 'Identity Management'", *Citizenship Studies*, 8:3, s. 279-294.

Nash, K., (2000) "Contesting Rights: Contesting Universalism", *Contemporary Political Sociology, Globalization, Politics and Power*, Oxford: Blackwell.

Nyers, P. (2004) "Introduction: What's Left of Citizenship?", *Citizenship Studies*, 8:3, s. 203-215.

Okin, S. M. (1992) "Women, Equality, and Citizenship", *Queen's Quarterly*, 99: 1, s. 57–72.

Özkazanç, A. (2009) "Toplumsal Vatandaşlık ve Neoliberalizm Sorunu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64:1, s. 247-274.

Pateman, C. (1989) *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press.

Putnam, R. D. (1993) "What Makes Democracy Work?", *National Civic Review*, Bahar 1993, 82: 2, s. 101-7.

Rawls, J. (1972) *Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Roche, M. (1987) "Citizenship, Social Theory and Social Change", *Theory and Society*, 16: 1-3, s. 363-399.

Roche, M. (2002) "the Olympics and Global Citizenship", *Citizenship Studies*, 6 , s. 165–181

Rosaldo, M. Z. (1974), "a Theoretical Overview", M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (der.) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.

Rousseau, J. J. (2015[1755]) *A Discourse on Political Economy*, Constitution Society, 15 Ekim 2015'te erişildi: http://www.constitution.org/jjr/polecon.htm

Rousseau, J. J. (1946) *Toplum Anlaşması*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Sarıbay, A.Y. (1991) "Vatandaşlık ve Katılmacı Demokrasi", *Birikim*, 32, s. 17-24.

Sassen, S. (2002) "Towards Post-national and Denationalized Citizenship", Işın, E. ve B. Turner (der.) *Handbook of Citizenship Studies*, Londra: Sage, s. 277-293.

Soysal, Y. (2004) "Post-national Citizenship: Reconfiguring the Familiar Terrain", K. Nash ve A. Scott (der.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Oxford: Blackwell.

Stasiulis, D. ve D. Ross (2006) "Security, Flexible Sovereignty, and the Perils of Multiple Citizenship", *Citizenship Studies*, 10:3, s. 329-348.

Stewart, A. (1995) "Two Conceptions of Citizenship", *The British Journal of Sociology*, 46: 1, s. 63-78.

Susen, S. (2010) "The Transformation of Citizenship in Complex Societies", *Journal of Classical Sociology*, 10:3, s. 259-283.

Turner B. (1994) "Outline of a Theory of Citizenship", B. Turner ve P. Hamilton (der.), *Citizenship: Critical Concepts*, Londra: Routledge, s. 199–226.

Turner, B. (1997) "Citizenship Studies: a General Theory", *Citizenship Studies*, 1, s. 5–18.

Turner (2002) "Religion and Politics: The Elementary Forms of Citizenship", Işın, E. ve B. Turner (der.) *Handbook of Citizenship Studies,* Londra: Sage, s. 259-276.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies,* Londra: Routledge.

van Gunsteren, H. (1978) "Notes on a Theory of Citizenship", P. Birbaum, J. Lively ve G. Parry (der.) *Democracy, Consensus and Social Contract* , Londra: Sage.

Walker, R.B.J. (2002) "After the Future: Enclosures, Connections, Politics", Falk, R., L.E.J. Ruiz ve R.B.J. Walker (der.), *Reframing the International: Law, Culture, Politics,* New York, Routledge.

Walters, W. (2004) "Secure Borders, Safe Haven, Domopolitics", *Citizenship Studies,* 8:3, s. 237-260.

Walzer, M. (1989) "Citizenship", T. Ball, J. Farr ve R. L. Hanson (der.), *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge: Cambridge University Press.

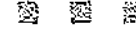
Weber, M. (1964) *The Theory of Social and Economic Organisation,* New York: Free Press.

Weber, C. (1994) "Good Girls, Little Girls and Bad Girls: Male Paranoia in Keohane's Critique of Feminist International Relations", *Millennium: Journal of International Studies,* 23:2, s. 337–349.

Winter, B. (1994) "Women, the Law and Cultural Relativism in France: the Case of Excision", *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 19:4, s. 939-973.

Young, I. M., (1989) "Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics,* 99, s. 250–274.

XI
SİYASİ KÜLTÜR



AYŞE AYATA - ÖZLEM GÖLGELİOĞLU KLUJS

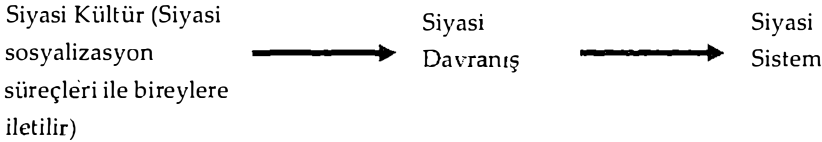
Giriş

Günlük hayatta "kültür" teriminin çok farklı kullanım şekilleri olsa da siyasi kültür kavramı esas itibarıyla üç bağlamda karşımıza çıkmaktadır. Bir ülkedeki siyasi kültürden bahsederken genel olarak o ülkede siyasetin yapılış biçimi (siyasi liderlerin üslubu, propaganda biçimleri vb.), siyasi kurumların işleyiş ve yönetim şekli (kayırmacılık-torpil pratikleri, otoriterleşme vb.) ve bireylerin ve toplumun siyasal kurumlarla ilişkisi ve siyaseti algılayışı (siyasi kurumlara ve genel olarak siyasete duyulan güven vb.) işaret edilmektedir.

Siyasi kültür kavramını tanımlamak konusunda birçok yaklaşım farklı noktalara değinse de Berger'in yaptığı tanım kapsayıcı görünmektedir. Berger'e (1989: 2) göre siyasi kültür herhangi bir toplumun siyasi sistemini oluşturan inançlar, değerler ve tutumların bütünüdür. Daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz üzere Almond ve Verba da (1963: 13) siyasi kültürü sisteme yönelik tutum ve yönelimler olarak tanımlamaktadırlar. Toplumlarda bireylerin siyasete ve sisteme dair yönelimleri, yukarıda değindiğimiz üzere o toplumdaki siyasetin ve kurumların işleyiş biçimini belirlemektedir. Kavramın siyaset bilimi açısından önemi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Toplumların değerlerinin yani siyasi kültürünün o toplumun siyasi sisteminde önemli bir belirleyici olduğu, yani siyasi sistemlerin kendi toplumlarının de-

ğerlerini yansıttığı tezi Montesquieu'dan Aristo'ya , Heredotus'tan Tocqueville'e kadar siyaset bilimcilerce vurgulanmıştır ancak siyasi kültür kavramı ülkeler arasındaki demokratikleşme, sanayileşme, modernleşme açısından ortaya çıkan farkları açıklayabilmek için 1950'lerden itibaren siyaset sosyolojisinin konuları arasına girmiştir. Bu kavramı kullanan çalışmaların öncelikli varsayımı, toplumun kurallarının, geleneklerinin, alışkanlıklarının ve inanç sistemlerinin o toplumun siyasi sisteminin temelinde yer aldığıdır. Dolayısıyla bu açıdan toplumlar arası farklılıklar, o toplumların siyasi sistemlerinin farklılaşmasına neden olabilmektedir.

Karşılaştırmalı ülke analizlerinin yanı sıra bireylerin siyasi kurumlar ve kurallar karşısındaki eğilimlerini açıklayabilmek için de siyasi davranış çalışmalarında bu kavram kullanılmıştır. Bu yaklaşıma göre, siyasi kültür değer, inanış ve geleneklerimizi belirlemekte, siyasi katılım şekillerimizi biçimlendirmektedir. Bireylerin inançları ve siyasi davranış biçimleri de, içinde yaşadıkları siyasi kültürün devamlılığını ve istikrarını etkilemektedir. Böylece siyasi kültür terimi ile devlet, devletin kurumları, toplum ve bireyler arasında bir bağlantı kurulmaktadır.



Figür 1. Siyasi Kültür ve Siyasi Sistem (Axford vd.,2002: 85)

Tarihsel Arka Plan

Avrupa Sosyal Bilimlerinin Siyasi Kültür Kavramına Etkisi

Marx'ın ekonomik belirlenimcilik tezinin tersine Weber ve Durkheim'a göre siyasal kurumlar ve siyasal eylemler o toplumdaki dinsel inanışlardan ve kültürel değerlerden etkilenmektedir. Siyasal kurumların ve siyasal eylemlerin o toplumdaki din ve kültürel değerlerden etkilendiği fikri, daha sonra Amerika'da Talcott Parsons tarafından geliştirilmiştir. Parsons'ın sosyal sistem ve sosyal eylem tipleri gibi kavramları siyasi kültür çalışmalarında önemli kavramlar hâline gelmiştir.

Sosyolojinin yanı sıra psikoloji ve antropoloji gibi bilimler de siyasi kültür kavramının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Freud gibi psikanalistlerin, Malinowski ve Benedict gibi antropologların çalışmalarından hareketle bireylerin davranışlarını etkileyen faktörlerin yanı sıra sosyalizasyon, grup kuralları ve bağlılıkları, gelenekler ve bireylerin kişilikleri siyaset biliminin araştırma konuları arasına girmiştir ve siyasi kültür kavramının gelişimini etkilemiştir.

KUTU 1. Talcott Parsons'ın Kültür Kuramı

Parsons'ın kültür kuramını, onun eylem ve sosyal sistem kuramları ile iç içe değerlendirmek gerekir. Parsons'ın eylem kuramına göre bireylerin eylemlerinin motivasyonları, amaçları, araçları ve sınırları büyük ölçüde kültürel öğeler ve kültürel sistem tarafından belirlenir. İnsan eyleminin ayırt edici özelliği onun aslında kültürel bir eylem olmasıdır. Kültürün bir parçası olarak kabul edilen kurallar yaptırımları, değerler hiyerarşisindeki yerleri ve toplum içindeki gruplarla değişen boyutlardaki ilişkileri ile insan davranışının önemli öğeleridir. Öte yandan sosyal sistem de kültürel sistemlerle ilişki içinde oluşmaktadır. Parsons'a göre sosyal sistem, sosyal rollerin ve bu rollerin sahipleri arasındaki etkileşimin bulunduğu sisteme denir. Bu aktörler bireyler olabileceği gibi alt gruplar da olabilir. Kültürel sistem de sembolleri, fikirleri, kuralları ve inançları içerir. Sosyal sistemdeki etkileşimler, kültürel sistemden etkilenerek meydana gelirler ve sosyal sistemdeki ilişkiler, kültürel sistemdeki değer ve inançları etkilerler. Kültürel sistemdeki öğelerin bir diğer işlevi sosyal sistemdeki düzeni ve bireylerin sisteme entegrasyonunu sağlamaktır.

Davranışçılık Okulu

1950'lerde siyaset bilimi ve sosyoloji çalışmalarında temel bir paradigmatik değişimi temsil eden Davranışçılık Okulu, araştırma nesnesi ve araştırma yöntemleri açısından köklü bir değişikliği işaret etmektedir:

1. Dönemin siyaset bilimi çalışmaları, inceleme nesnesi olarak kuralları ve kurumları konu almaktadır. Bu (yasal-kurumsal) paradigmaya karşılık davranışçılık,

siyaset biliminin alanını bireyin, kitlenin ve seçkinlerin davranışları ve siyasi süreçlerin analizi yönünde geliştirmiştir. Davranışçılar, davranışın gözlemlenebilir ve test edilebilir bir olgu olduğunu iddia etmektedirler. Dahl tarihsel, felsefi ve kurumsal incelemeleri içeren önceki siyaset bilimi anlayışına karşılık davranışçılığı, deney yapmaya ve hipotezler geliştirmeye yönelik anlayışın bir protestosu olarak adlandırmıştır (Dahl, 1961).

2. Yöntemsel açıdan da Davranışçılık Okulu siyaset bilimini, niceliksel yöntemlerin ve anket gibi metotların uygulanabildiği bir alana dönüştürmüştür. Niceliksel yöntemler, sayısal yorum ve karşılaştırma yapılmasına olanak veren yöntemler bütünüdür. Elde edilen sonuçlar üzerinde matematiksel ve istatistiki yorumlar yapılabilmektedir. Bu tür yöntemlerin ilk kullanıldığı alan seçmen davranışı alanıdır. 1944'te basılan ve 1940 başkanlık seçimlerini konu alan *Halkın Tercihi* (*The People's Choice*) ve 1956'da basılan *Amerikan Seçmeni* (*The American Voter*) adlı çalışmalar, anket gibi araştırma tekniklerinin modern anlamda ilk kez kullanıldığı çalışmalardır. Bu tekniklerin kullanıldığı diğer bir alan da siyasi sistemlerin analizidir. Bireysel kararların nasıl toplumsal eğilimlere dönüştüğünü anlamak açısından bu çalışmalar davranışçılığın önerdiği araştırma tekniklerini kullanmışlar; bu araştırmaların analizi de siyasi sistemlerin karşılaştırılmasına imkân tanımıştır.

3. Siyasi kültür terimi bu anlamda davranışçı paradigmanın öncül kavramlarından biridir. Daha önce de bu terim kullanılmasına rağmen, siyasi kültür terimi *Vatandaşlık Kültürü (Civic Culture)* ve *Siyasi Kültür ve Siyasi Kalkınma (Political Culture and Political Development)* gibi klasiklerde yeniden tanımlanmıştır. Almond, siyasi kültür terimini "siyasi nesnelere karşı yönelimler" olarak tanımlamış ve her siyasi sistemin böyle bir eğilimler bütünü içinde yer aldığını savunmuştur. Böyle bir tanımla siyasi kültür terimi, davranışçılık yaklaşımı için hem niceliksel olarak ölçülebilirliği hem de siyaset biliminin sınırlarını genişletmesi açısından önemli bir kavram hâline gelmiştir.

KUTU 2. Davranışçılık Okuluna Yöneltilen Eleştiriler

Karşıtlarına göre davranışçılık, aşırı derecede deneyci olan bir siyaset bilimi algısı yaratmıştır. Deneyselliğe çok vurgu yapan bir bilim anlayışı, teorinin önemini reddetmekte, kavramlara araştırma öncesi yeterince yer vermemektedir. Oysa teoriler anlamlı sorular sormamıza, ilgili verileri seçmemize ve diğerlerini ayıklamamıza yardımcı olmaktadırlar. Dolayısıyla

verilerin toplanmasında ve değerlendirilmesinde kavramlara yer vermeyen bir çalışma, başı üstüne oturtulmuş bir çalışmadır.
Davranışçılığın bilimsellik ve nesnellik kaygısı da araştırmacının, araştırma içindeki rolünü ve aktörlüğünü göz ardı etmek ile sonuçlanabilmektedir. Davranışçılıkta, araştırmacı kendisini gözlemlediği olguların dışında ve onlardan bağımsız olarak konumlandırmaktadır. Ancak aslında gözlemlenen her olgu, gözlemcinin değer yargılarından etkilenmektedir. Araştırmanın kurulduğu teorik varsayım da araştırmacının öznel seçimini yansıtmaktadır. Bu yüzden davranışçılığın nesnellik iddiası, daha çok bu öznelliğin gözden kaçırılması ile sonuçlanmaktadır.

1950'lerde ve 60'larda Dünyadaki Gelişmeler

Entelektüel gelişmelerin yanı sıra 1950 ve 1960'lar dünyasındaki gelişmeler de siyasi kültür çalışmalarının ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1950'li yıllarda Batı siyaset bilimi, iki farklı deneyimi yorumlamak zorunluluğu ile karşı karşıya kaldı: Almanya'da yükselen faşizm, bunun sonucunda milyonlarca insanın ölümü ile sonuçlanan İkinci Dünya Savaşı ve komünist rejimi seçen Rusya'nın, 1950 sonrası bağımsızlıklarını kazanan çok sayıda yeni ülke için de vadettiği siyasal rejim.

Bu yıllarda demokratikleşme kavramı Batıdakine benzeyen ekonomik ve sosyal kurumların yeniden üretilmesi anlamında kullanılmaktaydı. Bu kavrama göre, belli kurumsal ve sosyal gelişmeler beraberinde demokratikleşmeyi de kaçınılmaz olarak getirecekti. Ancak hem Avrupa'da hem de Üçüncü Dünya Ülkelerinde yaşanan gelişmeler, demokratikleşmenin kaçınılmazlığını öngörenleri yanılttı. İki savaş arasında Kıta Avrupası'ndaki rejimlerden Almanya, İtalya ve İspanya'daki anayasal rejimler çökmüş; Üçüncü Dünya Ülkelerinde yaşanan kurumsal reformlar beraberinde demokratikleşmeyi getirmemişti. Bunun nedenleri araştırılırken siyasi kurumların işleyişindeki kültürel faktörler, çalışmaların odağı hâline gelmeye başladı.

Siyasi Kültür Çalışmalarında Temel Yaklaşımlar

Demokrasilerin Yaşama Koşulları Bağlamında Siyasi Kültür Çalışmaları

Daha önce de değindiğimiz gibi siyasal kültür çalışmalarının temel motivasyonu, demokratik rejimin istikrar koşullarını toplumsal özellikler ile ilişkilendirmektir. Neden bazı toplumların istikrarlı demokrasilere sahip oldukları, neden bazı toplumların daha otoriter özellikler gösterdikleri sorusu 1950 ve 1960'larda yapılan birçok çalışmaya damgasını vurmuştur. Dolayısıyla bu çalışmalarda temel eğilim, öncelikle ülkelerdeki siyasi kültür özelliklerini tanımlamaya çalışıp gruplandırmak, daha sonra ise demokrasi rejimi ile nedensellik ilişkisi kurmaya çalışmak olmuştur.

Demokrasi açısından nasıl bir kültürel yapının elverişli olduğu sorusuna ilk amprik yanıt Almond ve Verba'nın 1963'te yayımladıkları *Vatandaşlık Kültürü (Civic Culture)* adlı çalışmalarıdır. Bu kitap, siyasi kültür çalışmaları için hem siyasi kültür terimi açısından hem de sağladığı zengin veriler açısından önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir.

Vatandaşlık Kültürü

Bu çalışmanın temel kaygısı demokratik bir sistemin gerektirdiği toplumsal değerleri analiz etmek ve 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da meydana gelen demokrasi karşıtı rejimlerin oluşma nedenlerini anlamaktır. Amerika, İngiltere, Almanya, İtalya ve Meksika'dan toplanan veriler ışığında bu ülkelerdeki siyasi kültüre ait genel eğilimler bu ülke vatandaşları ile yapılan anketlerle ölçülmeye, bazı kültür tipleri oluşturulmaya ve bu tipolojiler ile o politik sistemin niteliği arasındaki ilişki değerlendirilmeye çalışılmıştır. "Vatandaşlık kültürü" adını verdikleri kültür yapısının, daha sonra değineceğimiz bazı özellikleri sebebiyle demokrasi açısından en uygun siyasi kültür olduğunu savunmuşlardır.

1970'lerden itibaren siyasi kültür literatüründe egemen olan tanım, Almond ve Verba'nın bu kitapta yaptığı siyasi kültür tanımı olmuştur. Bu tanıma göre siyasi kültür "bireylerin siyasi nesnelere karşı geliştirdikleri eğilimler bütünü"dür (Almond ve Verba, 1963: 12). Bu eğilimler *bilişsel (cognitive)*, *duygusal (affective)* ve *yargısal (evaluative)* niteliktedir. Yani bireyin, içinde yaşadığı sisteme dair bilgisi, o sisteme karşı duyguları ve o sistemi etik olarak nasıl

değerlendirdiği, bireyin sisteme karşı eğilimlerini oluşturur. Eğilimlerin yöneldiği sistem, yani "politik nesneler", Almond ve Verba tarafından ayrıntılı olarak tanımlanmaktadır. Buna göre siyasi nesneler parlamento ve bürokrasi gibi yapılar ve roller, bu yapılarda görev alan siyasi aktörler, sistemin çıktısını oluşturan yasalar ve kurallar ve bir politik özne olarak bireyin kendisidir. Bir toplumda yaşayan bireyler, bu nesnelere karşı tutum geliştirmektedir.

Bir toplumda bireylerin siyasi nesnelere karşı geliştirdikleri tutumlardan hareketle Almond ve Verba bazı siyasi kültür tipolojileri oluşturmuşlardır: a) *Yerel (Parochial)* nitelikli siyasi kültürde bireyin içinde yaşadığı sisteme karşı tutumu oldukça zayıftır çünkü bu sistem hakkında bilgisi zayıftır. Siyasi nesnelere karşı olumlu ya da olumsuz bir tutum geliştirmemektedir. Bununla birlikte bir politik aktör olarak kendine dair tutumu da sıfıra yakındır. Bu tip siyasi kültür geleneksel toplumlara ve geçiş toplumlarına özgü olarak tanımlanmaktadır. b) *Uyruk (Subject)* nitelikli siyasi kültürde ise birey, içinde yaşadığı sistemin ve siyasi nesnelerin farkındadır. Kendisini o sisteme ait hisseder. Ancak sisteme aktif olarak katılmaz. Rejim tarafından kolayca yönlendirilebilir. c) *Katılımcı (Participant)* nitelikli siyasi kültürde ise birey sistemin farkındadır ve kendisinin sisteme olan muhtemel etkisinin de farkındadır. Bu siyasi sistemde yer almaya oldukça isteklidir.

Bu üç siyasi kültür tipi de Weber'in ideal tiplerine benzer şekilde toplumlarda karışık şekillerde bulunurlar: a) *Yerel-Uyruk* siyasi kültürlerde birey, yerel bağlılıklardan ve aidiyetlerden merkezî hükümet kurumlarına karşı evrilen bir siyasi bağlılık geliştirmektedir. Bireyin kendisini bir siyasi aktör olarak değerlendirmesi hâlâ zayıftır. Siyasi partiler ve baskı grupları gibi kurumların etkisi azdır. b) *Uyruk-Katılımcı* siyasi kültürlerde ise vatandaşların önemli bir kısmının siyasi yetkinliği ve katılım isteği fazla olmakla birlikte bir diğer kısmı da siyasete katılım açısından pasiftir. Almond ve Verba, 19. yüzyıl Fransa, Almanya ve İtalya'sını bu tip siyasi kültüre örnek göstermektedir. c) *Yerel-Katılımcı* siyasi kültürlerde ise siyasi kurumlar gelişmiş ve katılım desteklenmiş olsa dahi, ulusal/merkezî çıkarlar yerine yerel çıkarlar, katılımın temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Ordularda ya da gelişmekte olan bölgelerin siyasi partilerinde böyle bir kültüre rastlanılabilir. d) Almond ve Verba'nın dördüncü tipolojisi *Vatandaşlık Kültürü* belli katılımcı ve uyruk öğelerini içererek bu dört kategori arasında demokratik işleyişe en uygun kültür olarak belirlenmektedir. Kişisel hayattan duyulan memnuniyet, siyasi memnuniyet, kişiler

arası güven ve var olan sosyal ve siyasal düzen için destek, vatandaşlık kültürünün temel göstergeleri olarak kabul edilmiştir. Bu tip kültürlerde tüm vatandaşların hem siyasi hem de siyasi olmayan kurumlara katılımları yüksektir. Bu katılım sayesinde bireyler arası güven duygusu ve bireysel politik yeterlilik gelişir. Öte yandan vatandaşlar rejime aidiyet hissederler ve itaat ederler. Böylece merkezî kurumlara karar alma ve bu kararları uygulama açısından manevra alanı sağlarlar. Öte yandan merkezî siyasi kurumlar, katılımları ve etkinlik duyguları yüksek bu vatandaşların talepleri karşısında sorumlu davranmakla yükümlü hissederek, kararlarını ve eylemlerini bu doğrultuda düzenler. Dolayısıyla Almond ve Verba'ya göre bu kültür yapısı, demokrasi rejimi için en uygun kültürel yapıdır (Almond ve Verba, 1963).

Bu çalışmanın sonucunda Anglo-Amerikan siyasi kültürü, istikrarlı ve demokratik bir yönetim için ideal bir kültür yapısı olarak saptanmıştır. İngiltere homojen toplum yapısı, parlamenter demokrasinin kuralları üzerindeki toplumsal uzlaşma açısından vatandaşlık kültürü için iyi bir örnektir. Yönetimleri için böyle bir kültürel destekten yoksun olan devletler, İtalya ve Almanya'daki gibi otoriter rejimlerin yükselişine sahne olabilmektedirler.

Vatandaşlık Kültürüne Yöneltilen Eleştiriler

Almond ve Verba'nın çalışmasına yöneltilen eleştiriler birkaç noktada şöyle toplanabilir:

1. *Vatandaşlık kültürü ile siyasi istikrar arasındaki ilişkiye yöneltilen eleştiriler*: Almond ve Verba'nın çalışması, vatandaşlık kültürüne sahip toplumların rejimlerinin daha istikrarlı olacağını iddia etmektedir. Buna göre Almanya, Meksika ve İtalya demokrasinin istikrarı açısından gerekli kültürel altyapıya sahip değilken, İngiltere ve Amerika bu kültürel özellikleri taşımaları ve demokrasilerinin istikrarı açısından umut vadetmektedirler. Ancak Lijphart, çalışmalarında vatandaşlık kültüründen farklı özellikler gösteren toplumların da istikrarlı bir demokrasiye sahip olabileceklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Avusturya, Hollanda, İsviçre ve Belçika gibi ülkeler parçalı ve birbirleriyle çelişen alt kültürlere sahip olmalarına, yani heterojen bir toplum yapısına sahip olmalarına rağmen, 1945 sonrası dönemde istikrarlı bir demokrasi sergilemişlerdir. Almond ve Verba'nın siyasi kültür kategorilerine ve homojen kül-

türlerin demokrasi için en iyi yapılar olduğu iddiasına dayanarak bu ülkelerdeki durumu açıklamak mümkün görünmemektedir. Lijphart (1968a, 1968b, 1977) bu olguyu açıklamak için "ortaklık demokrasisi" *(consociational democracy)* terimini kullanmaktadır. Buna göre bir toplumda elitler arasındaki ilişki demokrasinin işleyişini önemli derecede etkilemektedir. Bir siyasi kültür ne kadar bölünmüş ve birbirini dışlar şekilde yapılanmış olursa olsun siyasi elitlerin uzlaşma mekanizmaları toplumdaki bu bölünmenin demokrasinin istikrarlı şekilde işleyişini bozmasını engeller. Hollanda ve Belçika gibi ülkeler kültürel olarak çok parçalı ülkeler olmalarına rağmen, elitler arasında oluşan uzlaşma, demokrasinin istikrarlı bir şekilde işlemesine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla çeşitli toplumlarda demokrasinin işleyişi açısından toplumların türdeşliğinin yanı sıra elitler arasındaki ilişki de göz önüne alınmalıdır. Özünde bu argüman, siyasi kültür ile siyasi rejim arasındaki bu doğrudan ilişkiyi sorgulayarak dikkatleri rejimlerin devamında kurumların rolüne çekmektedir. Kurumlar, siyasi kültürün siyasi sistemler üzerindeki etkisini değiştirebilmektedir.

Pateman, Almond ve Verba'nın vatandaşlık kültürü kavramını 1971 ve 1980 tarihli çalışmalarında birçok yönden eleştirmiştir. Vatandaşlık kültürü ile istikrarlı bir demokrasi arasında Almond ve Verba'nın kurduğu ilişki de bu eleştiri noktalarından birisidir. Pateman'a (1971) göre bu nedensellik ilişkisi tersten de okunabilmekte, bir toplumdaki vatandaşlık kültürünün sebebinin uzun süre devam eden, istikrarlı demokrasi rejimi olduğu iddia edilebilmektedir. Dolayısıyla bu örnekte demokratik rejim, vatandaşlık kültürünü yaratmaktadır.

2. *Almond ve Verba'nın demokrasi tarifine dair eleştiriler*: Pateman'ın ikinci eleştiri noktası Almond ve Verba'nın demokrasi tarifine dairdir. *Vatandaşlık Kültürü*'nde demokrasi, antik vatandaşlık/yurttaşlık erdemine atıf yapılarak tanımlanmıştır. Ancak Pateman'a (1980) göre, Almond ve Verba'nın demokrasi kavramı, katılma pratikleri açısından, eski Yunan'daki demokrasi anlayışının oldukça gerisine düşmektedir. *Vatandaşlık Kültürü*'nün iyi vatandaşı, öncelikle mevcut sistemi tanıyan ve ona itaat eden vatandaştır. Demokratik vatandaş tanımında otoriteye itaatin bu kadar önemli bir yere sahip olması, Pateman'a göre, oldukça merkezîleşmiş ve hiyerarşik hâle gelmiş yönetim biçimlerinin de meşrulaştırılması anlamına gelmektedir.

3. *Toplum içindeki farklılıklara dair eleştiriler*: Pateman'a (1980) göre *Vatandaşlık Kültürü*'ndeki siyasi kültür tanımı cinsiyet, sınıf ve etnisite gibi toplumsal

ayrımları görmezden gelmektedir. Bir toplumdaki bireyler ekonomik, sosyal ve kişisel bazı nedenlerden dolayı siyasete katılım ve siyaset hakkında bilgi sahibi olma açısından birbirlerinden farklılaşmaktadır. Ancak yine Pateman'a göre, Almond ve Verba bu farklılıkları ve dolayısıyla bu farklılıkların nedenlerini görmezden gelmektedir. Almond ve Verba'nın demokratik vatandaşı, kendi içinde bulunduğu ve kendisinin siyasi eylemliliğini etkileyen toplumsal ve ekonomik bağlamdan koparılmıştır. Gözlemlenen, bireyler arasındaki az sayıdaki farklılık ise, sadece bireylerin psikolojik/kişisel tutum özellikleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Ekonomik ve toplumsal koşulların yanı sıra cinsiyetten kaynaklanan siyasi eylemdeki farklılaşmalar da gözden kaçırılmış, örneğin kadınların siyasete katılımının önündeki kurumsal engellere Almond ve Verba'nın çalışmasında değinilmemiştir.

4. *Vatandaşlık Kültürü'ndeki siyasi kültür tarifine dair eleştiriler*: Almond ve Verba'ya yöneltilen diğer bir eleştiri, siyasi kültür kavramına ilişkindir. Siyasi kültür tanımı tüm toplumun üzerinde uzlaştığı değerler ve yönelimler şeklinde tanımlanmıştır ancak bu ortaklığın gerçekten uzlaşmayla mı sağlandığı yoksa korku, ahlaki zorunluluk ya da çıkar gibi motivasyonların gölgesinde mi oluştuğu sorusu sorulmamaktadır (Lehman, 1977).

Toplumsal eşitsizliklerin, aynı toplum içindeki farklı siyasi kültürlerin ve bunlar arasındaki dinamik çatışma ve uzlaşmaların siyasi kültür kavramında gözden kaçırılması, Marksist bir perspektiften eleştirilebilir. Marksizmde bir toplumdaki baskın fikirler, toplumun ekonomik ilişkilerinin ve sınıf mücadelelerinin bir yansıması olarak kavramsallaştırılmıştır. Yani ekonomik gücü kontrol eden sınıf, kendi inanç ve değerler sistemini topluma empoze etmekte; bu sınıfın değerleri, toplumun baskın değerleri hâline gelmektedir. Bu anlamda kapitalist bir toplumdaki baskın kültür, o sistemdeki eşitsizlik ve sömürü ilişkilerinin meşruiyetine zemin hazırlamaktadır. Hegemonya teorisyenleri ise ekonomik gücün her zaman toplumsal hegemonya anlamına gelmediğini, burjuvazinin bir kapitalist toplumda baskın konuma gelebilmesi için kendi sınıf kültürünü toplumun diğer sınıflarına kabul ettirmesi gerektiğini savunmuşlardır. Yani baskın ekonomik gücün kültürü, kendiliğinden egemen kültür hâline gelmez. Kültür, sınıf mücadelelerinin yansıması değildir fakat siyasi güç savaşımlarının sonucudur. Dolayısıyla hegemonya teorisyenlerine göre siyasi kültür çalışmaları, birbiriyle çatışan hegemonik kültürlerin hangi politik ve ekonomik güçleri temsil ettiğini, kendi iç karakterlerini ve etkilerinin eleştirilerini içermelidir (Gibbins, 1989).

5. *Vatandaşlık Kültürü'ne yöneltilen yöntemsel eleştiriler:* Yöntemsel olarak yöneltilen bir kısım eleştiri de, *Vatandaşlık Kültürü* analizinde kullanılan yöntemin toplumsal ve kültürel değişimi saptamaktan uzak oluşuyla ilgilidir. Böyle bir değişimi anlayabilmek için belli zaman aralıkları ile gerçekleştirilen araştırmalara ihtiyaç vardır. Aynı zamanda bazı sorulardaki tanımlar ve kullanılan kavramlar, anketin uygulandığı tüm bireyler tarafından aynı şekilde algılanmayabilir ya da sosyal olarak bazı etkenlerden etkilenebilir. Mesela bir siyasi sistemden duyulan memnuniyet ya da ulusal gurur soruları sosyal olarak neyin kabul edilebileceğine dair kaygılarla yanıtlanabilir. Ancak bu eleştirilerin genel olarak anket yönteminin bir araştırma tekniği olarak kullanılması ile ilgili olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Dowse ve Hughes, 1972).

Sosyal Sermaye Kavramı

Robert Putnam demokratik bir rejimin varlığı için gerekli olan kültürel yapının özelliklerini sorgularken, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (1993) adlı kitabında *Vatandaşlık Kültürü*'nden daha farklı bir perspektif sunmaktadır. Çalışmanın temel konusu uzun süreli ve istikrarlı demokrasiler yerine iyi işleyen demokrasilerdir. Yani artık temel sorun toplumların demokratik sistemlere sahip olup olmamasının yanında "nitelikli demokrasilerle" yönetilmesidir. Putnam, iyi ve nitelikli demokrasi ile ilgili kriterlerini şöyle oluşturmuştur: Yüksek performanslı bir demokratik kurum hem vatandaşların taleplerine duyarlı olmalı hem de eylemlerini bu talepler doğrultusunda düzenlemelidir. Öte yandan da kaynakları etkili ve verimli bir şekilde kullanmalıdır. Etkili ve duyarlı bir yönetim, iyi işleyen bir demokrasinin temel kriteridir (Putnam, 1963).

Dolayısıyla çalışmanın temel sorunsalı da, "vatandaşların taleplerine duyarlı" ve "kaynakları kullanırken verimli davranan" bir yönetim biçiminin temel şartlarının ne olduğudur. Bu temel şartların tespiti için Putnam, 20 İtalyan bölgesinde araştırma yapmıştır. Bu bölgelerde 1976-1977 yerel yönetimler reformu sonrasında yerel yönetimlerin performansları arasında bazı farklılıklar oluşmuştur. Putnam da araştırmasında bu performans farklılıklarının nedenlerini incelemektedir. Putnam'a göre Kuzey İtalya'da daha etkin bir demokrasinin işlemesinin sebebi, burada daha etkin bir *vatandaş topluluğu*'nun *(civic community)* varlığıdır. Putnam etkili ve duyarlı bir yönetim için en önemli şar-

tın güçlü bir vatandaş topluluğu olduğunu savunmaktadır. Vatandaşların politik etkinliklerinin fazla olduğu, karşılıklı güven ve iş birliğinin, siyasi katılımın ve eşit siyasi ilişkilerin olduğu toplumlarda, kurumların demokratik performansı daha yüksek olmaktadır. Putnam, güçlü bir vatandaş topluluğunu oluşturan bu gibi özellikleri sosyal sermaye olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda sosyal sermayenin temel öğeleri güven, toplumdaki yatay ağların varlığı, vatandaşların dâhil oldukları bu ağlara katılımları ve karşılıklılık esasına dayanan kurallar ve yükümlülüklerdir. Bir toplumda bu öğelerin varlığı ve etkinliği, o toplumda daha güçlü vatandaş topluluklarının varlığını işaret etmekte ve bu da demokratik kurumların daha yüksek performans göstermesini sağlamaktadır.

Pippa Norris demokrasinin kurumsallaşmasını kolaylaştıran toplumsal şartları araştırdığı çalışmasında (Norris, 2002), Putnam'ın sosyal sermaye kavramını ele almaktadır. Norris'e göre sosyal sermaye kavramı iki yapılı bir tanımı içermektedir: Bir toplumdaki sivil toplum kurumlarının gücü yani yapısal boyut (bir toplumdaki sivil toplum kuruluşlarına üyeliğin yaygınlığı ve sosyal hareketlere katılım) ve kültürel boyut (kişiler arası güven). Sosyal sermayenin bu ikili tanımı, bu olgunun varlığını ölçerken bu ikili yapıyı birlikte ele almayı zorunlu kılmaktadır. Ayrıca sosyal sermayenin tanımı gereği bu iki olgu arasındaki ilişki de zorunludur. Yani canlı sivil topluma sahip olan toplumlarda, bireyler arasındaki karşılıklı güvenin de fazla olması beklenmektedir. Öte yandan Norris, Putnam'ın sosyal sermaye ile demokrasinin gelişmişlik düzeyi arasında kurduğu ilişkiye de dikkat çekmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi sosyal sermaye açısından zengin toplumlar kişiler arası yüksek güvene ve zengin yatay ağlara sahiptirler. Kişiler arası yüksek güven, etkin siyasi katılım oranlarının ve temsil gücü yüksek siyasi kurumların ortaya çıkmasını kolaylaştırırken; toplumdaki zengin yatay ağlar hem bireylerine iş birliği ve sorumlulukların paylaşılması gibi bazı değerler aşılamakta hem de toplumda çıkarların şekillenmesinde ve ifade edilmesinde önemli rol oynamaktadırlar. Sosyal sermayenin bu ikili yapısı açısından zengin olan toplumlarda bireyler katılımda daha aktif ve yönetimlerinden hesap sormakta daha isteklidirler. Böyle bireylerin olduğu toplumlar gelişmiş demokrasi düzeylerine sahiptirler.

Norris sosyal sermayeyle ilgili bu iki varsayımı (sosyal sermayenin ikili yapısı ve sosyal sermaye ile demokrasi arasındaki ilişki) Dünya Değerler Araştırması'nın 1995 ve 1997'deki araştırma sonuçları ile sınamaktadır. Bu

araştırma, çeşitli demokrasi aşamalarına sahip 47 ülkedeki sosyal sermayeyi karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu ülkelerdeki sosyal sermayeyi ölçmeyi amaçlayan sorular sivil toplum kuruluşu üyeliği, kişiler arası güven ve toplumsal hoşgörü başlıkları altında katılımcılara sorulmuştur. Ülkelerin demokrasi düzeyleri, *Özgürlük Evi*'nin *(Freedom House)* verileri baz alınarak tanımlanmıştır. Norris'in vurguladığı üzere sonuçlar göstermektedir ki,

1. Sosyal sermaye ülkeler arasında rastlantısal olarak dağıtılmamıştır. Ülkeler bu anlamda önceden tahmin edilebilir kümeler oluşturmaktadır. Sonuçlar çarpıcı bir şekilde İskandinav ve Anglo-Amerikan toplumlarının sosyal sermayelerinin yüksek; Güney Amerika ve Orta Avrupa ülkelerindeki sosyal sermayenin düşük olduğunu yansıtmaktadır. Türkiye kişiler arası düşük güven ve düşük politik katılım oranları ile alt sıralarda yer almaktadır. Ortaya çıkan tablo incelendiğinde *sosyal sermayenin sosyo-ekonomik gelişim* ve demokrasinin konsolidasyonu ile ilişkili olduğu görülmüştür. Sosyal sermaye; eğitim seviyeleri, Birleşmiş Milletler insani gelişim endeksi kriterleri (beklenen hayat uzunluğu, eğitim, gelir), kitle iletişim araçlarına ulaşım gibi sosyo-ekonomik gelişmişliği gösteren kriterlerle yakından ilgilidir. Öte yandan ülkelerdeki sosyal sermaye düzeyleri ile bu ülkelerin demokratikleşme seviyeleri arasında pozitif bir ilişki vardır. Demokratik kurumların etkinliği de sosyal sermayenin gelişmesine yol açmaktadır. Ekonomik açıdan gelişmiş, bireyci ve kurumsal performansı yüksek olan ülkelerde sosyal sermaye yüksek olmakta; yüksek sosyal sermayeye bağlı olarak daha etkin bir yurttaş topluluğu da demokratik ve ekonomik performansı arttırmaktadır. Bu, gelişmekte olan ülkeler açısından kırılması zor bir döngü yaratmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında Putnam'ın demokratikleşme analizi durağan ve değişime kapalı bir analiz olarak ortaya çıkmaktadır.

2. Sosyal sermayeyi oluşturan unsurlar arasında da pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Yani kişiler arası güvenin yüksek olduğu yerlerde toplumdaki yatay ağlara katılımın yani örgütsel aktivitenin de yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu ikili yapıdan yola çıkarak Norris ülkeler arasında şöyle bir kategorizasyonun yapılabileceğini belirtmektedir: Fakir sosyal sermayeye sahip ülkelerde kişiler arası karşılıklı güven ve toplumsal ağlara katılım düşükken; zengin sosyal sermayeye sahip ülkelerde bu iki faktör yüksektir. Zengin sosyal sermaye sahibi ülkeler İskandinav ülkeleri, Almanya, Tayvan, Meksika,

İspanya, Amerika, Yeni Zelanda olarak belirtilirken Uruguay, Arjantin, Macaristan, Romanya, Estonya, Litvanya, Filipinler ve Polonya ile birlikte Türkiye fakir sosyal sermayeli ülkeler arasında gösterilmektedir.

Demokratikleşme Sürecinde Siyasi Kültürün Öncelliği

Siyasi kültür çalışmaları, demokrasinin bir ülkedeki varlığının ve istikrarının, o ülkedeki siyasal kültürün niteliği ile ilgili olduğu konusunda fikir birliği hâlindedir. Ancak hangi bireysel eğilimlerin, tutum ve yaklaşımların demokrasinin kurumsallaşmasında önemli olduğu konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Önemli bir kısmına daha önceki bölümlerde değindiğimiz bu tartışma, Inglehart ve Welzel (2005) tarafından şöyle özetlenmiştir:

<table>
<tr><td colspan="3">Ortak tez: Bireysel düzeydeki tutum ve eğilimler, o toplumdaki demokrasinin performansı ve istikrarını etkilerler. Bu tez bireysel eğilimlerle sistem arasında bir ilişki kurmaktadır.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Vatandaşlık (Civics) Yaklaşımı: Bir toplumdaki bireylerin sosyal anlamda geniş olarak tanımlanmış değer ve eğilimleri, o toplumdaki demokrasi rejiminin varlığını ve istikrarını etkiler.</td><td>Meşruiyet (Legitimacy) Yaklaşımı: Bu yaklaşım, geniş olarak tanımlanmış değer ve eğilimler yerine, bir toplumda sadece siyasi nesnelere yönelen eğilimleri, o toplumdaki demokratik rejimin varlığında ve istikrarında temel alır.</td></tr>
<tr><td>İnsani Gelişim (Human Development) Yaklaşımı: Özgürlük talepleri ve başkalarının özgürlüğüne de saygı gösterme gibi eğilimleri temel alan kendini gerçekleştirme değerleri en önemli etkiye sahiptir.</td><td>Toplumcu (Communitarian) Yaklaşım: Gönüllülük, katılımcılık, kişiler arası güven ve kurallara uyma eğilimleri en önemli etkiye sahiptir.</td><td>Sisteme Verilen Destek (System Support) Yaklaşımı: Kamu kurumlarına duyulan güven, sistemin performansından duyulan memnuniyet ve demokrasi lehine rejim tercihleri en önemli etkiye sahiptir.</td></tr>
</table>

Bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran başlıca nokta demokrasi tanımlarıdır. Meşruiyet yaklaşımı taraftarları (bkz. Seligson, 2002; Newton ve Norris, 2000;

Newton 2001) çalışmalarında demokrasiyi sadece resmî siyasi kurumlar ve kurallar bütünü olarak görmektedir. Bu hâliyle demokrasi rejiminin insanların gündelik hayatı ile bağı oldukça zayıftır. Demokrasi rejiminin varlığı ve istikrarı, sadece kurumlara duyulan güven ve demokrasi lehine rejim tercihi eğilimlerini gerektirmektedir. Vatandaşlık yaklaşımı ise demokrasiyi, ilkelerinin toplumun her düzeyinde etkili olduğu ve bireylerin günlük yaşamlarının birçok aşamasında bu ilkelerle karşı karşıya geldiği bir rejim olarak tanımlar. Dolayısıyla böyle bir rejimin varlığı ve istikrarı da daha farklı ve geniş düzeylerde tanımlanmış eğilim, tutum ve yaklaşımların varlığını gerektirmektedir. Daha önce incelediğimiz gibi toplumcu yaklaşıma göre bireylerin günlük hayatta *daha fazla rol* almalarını sağlayan ve topluma olan bağlarını güçlendiren kişiler arası güven ve gönüllülük eğilimleri, demokrasiler için en önemli eğilimlerdir (bkz. Putnam, 1993; Norris, 2002). Bu kamp içinde yer alan bazı araştırmacılar (bkz. Levi, 2000; Rothstein 2000) ise, bireylerin kurallara uyma ve iyi davranış biçimleri *(good contact)* içinde bulunma eğilimlerini demokrasinin varlığı ve istikrarı için en önemli eğilimler olarak gösterirler. Demokrasilerin, totaliter rejimlerin aksine rejim karşıtı davranışları cezalandırıcı mekanizmaları güçlü değildir; dolayısıyla bu rejimlerin varlığı, kurallara uyma eğilimindeki bireylerin varlığına bağlıdır. İnsani gelişime dair yaklaşım (Inglehart, 1997), demokrasiyi bireyin güçlenmesini merkeze alan özgürleştirici bir rejim olarak tanımlar. Demokrasinin bireyi özgürleştirici ve güçlendirici işlevi de ancak bireysel seçimlerin özgür olabilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla demokrasinin kültürel temeli bireysel özgürlükler, siyasi katılım, diğerlerinin özgürlüklerine saygı, yaşam koşullarından duyulan memnuniyet gibi bireysel seçimleri mümkün kılan eğilimlerin içselleştirilmesinde yatmaktadır.

Demokratikleşmede en önemli unsurun toplumu oluşturan bireylerin eğilim, tutum ve değerleri yani o toplumun siyasi kültürü olduğuna dair vurgunun aksine bazı çalışmalar, demokratik kurumların varlığının demokrasi açısından önemine dikkati çekmektedirler. Demokratik kurumların demokrasinin sürekliliğini ve istikrarını mümkün kılan siyasi kültürü ürettiğini, dolayısıyla bir toplumdaki demokratik kurumların varlığının demokrasi açısından en önemli faktör olduğunu öne sürmektedirler (Rustow, 1970; Muller ve Seligson, 1994; Karl ve Schmitter, 1993; Jackman ve Miller, 1998). Inglehart'a (2005) göre demokratik kurumların demokratik değerleri var ettiğine dair tez, Sovyet deneyimi ile yanlışlanmıştır. 1991'deki demokrasiye geçiş deneyiminin ardından eski komünist ülkelerde toplum değerlerini ölçmeye yönelik

araştırmalar, kendini gerçekleştirme değerleri açısından bu ülkelerin demokratik kurumları olmayan birçok İslâm ülkesinden dahi daha geride olduğunu göstermektedir. Demokrasiye geçişin daha yumuşak yaşandığı ve refah düzeyi daha yüksek Çek cumhuriyeti, Slovakya, Slovenya gibi ülkelerde ise bu değerler daha yüksek görünmektedir. Dolayısıyla demokratik kurumların varlığı ne demokrasinin devamlılığını ne de demokratik bir kültürün oluşumunu garanti edebilmektedir.

Toplumsal Değişim ve Siyasal Kültür

Almond ve Verba'nın, değerler sistemi ile liberal demokrasinin kurumları arasında bulduğu ilişki, 1970'lerde bir dizi ekonomik ve sosyal krizle sarsılmıştır. İkinci Dünya Savaşını izleyen ve yüksek büyüme oranları ile kapitalizmin altın çağları olarak adlandırılabilecek dönem, 1970'lerle birlikte kriz belirtileri göstermeye başlamıştır. Yeni vatandaşlık ve siyasi katılım biçimleri gibi siyasi sistemde meydana gelen değişiklikler, siyasi kültür incelemelerini yeniden gündeme getirmiştir. Bu çalışmalara göre kapitalist gelişmenin son dönemlerindeki yeni teknolojiler, medya ve yeni tüketim pratikleri sebebiyle modern kültür değişmiş ve yeni özellikler kazanmış, yeni bir birey yapısı meydana gelmiştir. Bu araştırmalar sadece değişen siyasi kültür biçimlerini tasvir etmekle kalmayıp, modernleşme, sosyo-ekonomik değişim ve siyasi kültür aracılığıyla siyasi sistemin değişimine dair analizlerde bulunmuşlardır. Bu değişimin içeriği ve yönü ile ilgili başlıca çalışmalar arasında Bell'in ve Inglehart'ın çalışmaları sayılabilir.

Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri

Liberal demokrasinin krizi ile ilgili en önemli eserlerden birisi Daniel Bell'in *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* (1976) adlı çalışmasıdır. Daniel Bell analizine, 18. yüzyılın ortalarından 19. yüzyıla doğru düşük okuma yazma oranları, tarıma dayalı geçim kaynakları, sınırlı sosyal ve coğrafi hareketlilik ile karakterize edilebilen geleneksel toplumların endüstrileşme ile nasıl değiştiğini inceleyerek başlamıştır.

Bu değişim beraberinde şehirli yerleşimleri, yaygınlaşan eğitim oranları ile artan okuma yazma oranlarını, yükselen yaşam kalitesini, iletişim araçlarına ulaşımın yaygınlaşmasını ve çekirdek ailenin ortaya çıkışını getirmiştir. Bu

sosyo-ekonomik değişim, kültürel yapıda da değişiklikler meydana getirmiştir. Bu modern toplumun siyasi kültürü ve devletinin kurumları arasında çelişkiler meydana gelmiştir çünkü Bell'e göre modernleşme, aslında siyasetin ve ekonominin gerekliliklerinin aksi yönünde bireyci, hazcı ve yararcı bir insan tipi geliştirmiştir. Geleneğin ve dinin bireylerin hayatlarındaki yeri azaldıkça modern toplum giderek daha fazla bir ruhsal bunalım geçirmekte, bu da ekonominin ve siyasetin kurumlarını krize sokmaktadır. Bu anlamda modernliğin asıl sorunu bir inanç sorunudur. Weber'i takip ederek Bell, Batının ekonomik başarısının arkasında yatırımı, tasarrufu ve kendini eylem yoluyla gerçekleştirmeyi destekleyen Protestan ahlakının olduğunu savunmakta; tüketime ve hazza yönelten modern kültürlerin ise ekonomik kurumlarla uyum sağlamadığını savunmaktadır. Vatandaşlık kültürü ve vatandaşlık değerleri aşınmış; erdemlilik etiğinin *(goodness morality)* yerini ödevlere ve sorumluluklara yer vermeyen haz etiği *(fun morality)* almıştır. Dolayısıyla modernizmin yarattığı siyasi kültür aslında modern siyasi kurumların devamlılığını zorlaştırmaktadır.

Bell'in analizinde modernleşme yani sosyal, ekonomik, demografik ve teknolojik alanlarda toplumların yapılarının değişmesi, bireylerin siyasi davranış ve eğilimleri vasıtası ile siyasi sistemde değişikliklere yol açmaktadır. Ancak Bell bu değişimin sonuçları hakkında kötümserdir. Toplumların modernleşmesi ve sosyo- ekonomik düzeydeki gelişmeler her zaman demokratikleşme ile sonuçlanmamaktadır. Dolayısıyla Bell'e göre sosyo-ekonomik gelişme ve demokratikleşme arasında, daha önce incelediğimiz analizlerin aksine, doğrusal bir ilişki bulunmamaktadır.

KUTU 3. Max Weber: Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu

Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu adlı kitabında Weber, kapitalizmin ne zaman ve nasıl yaygınlaştığını karşılaştırmalı-tarihsel bir analiz ile açıklamaya çalışmıştır. Kapitalizmin bir ekonomik form olarak ortaya çıkıp yükselişinde dinin, ulus devletlerin ortaya çıkışının, iletişim ve ulaşım gibi yapısal faktörlerin yanı sıra kültürel değerlerin etkisini incelemiştir. *Protestan Etiği*'nin temel sorusu rasyonel kapitalizmin neden dünyanın başka bir yerinde değil de Batıda ortaya çıktığı ile ilgilidir. Rasyonel kapitalizm, geleneksel kapitalizmden farklı olarak geleneksel değil faydacı sosyal ilişkilere bağlı olarak gelişmiştir ve zenginliğin kendisinin bir amaç olarak arttırılmasını hedeflemektedir. Batı kültürünün temel bazı özelliklerinin, (rasyonel) kapitalizmin ruhunu destekledıği ve Batıyı kapitalizmin ortaya çıkışı açısından diğer bölgelerden daha uygun bir yer hâline getirdiği savı Weber'in bu çalışmasında öne sürülmektedir. "Kapitalizmin ruhu" terimi ile kapitalizmin gelişimi için gereken bazı kültürel değerler ve zihinsel durumlar işaret edilmektedir. Buna göre modern kapitalizmin kültürü paranın kendisinin bir amaç hâline getirilmesini desteklemekte, yaşamın amacını ve nihai hedefini daha çok para kazanmak şeklinde ortaya koymaktadır. Öte yandan iş de bir etik değer hâline getirilmiştir. Amaca ulaşmak için bir araçtan ziyade, işin ve çalışmanın kendisi bir amaç hâline getirilmektedir. Burada günlük hayat da çalışmanın gereklilikleri etrafında örgütlenmelidir. Böyle bir hayat kendiliğindenliği ve hazzı dışlar; eylemler ne kadar verimli olduklarına göre değerlendirilir. Protestanlık, bu anlamda, doğrudan kapitalizme sebep olmamıştır ancak kapitalizmi, yükselmesini emrettiği değerlerle desteklemiştir. Çalışmayı, biriktirmeyi, hazdan kaçınmayı tanrısal bir buyruk ve affedilmenin koşulu olarak öğütleyen Protestanlık, modern kapitalizmin ihtiyaç duyduğu kültürü yaratmak konusunda verimli bir ortam yaratmıştır.

R. Inglehart ve Kültürel Değişim

Batı toplumlarında değişen değerler sistemine dair çalışmalar içerisinde Inglehart'ın çalışmaları dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu çalışmalar, Batı toplumlarında modernizm sonrası ortaya çıkan yeni bir değerler sistemi ve yeni bir siyasi kültürün varlığını konu edinmektedir.

Inglehart, kendini ifade etme değerlerinin *(self expression values)* ve daha fazla özgürlük taleplerinin yükselişi ile birlikte yeni bir toplumun inşasını vurgulamaktadır (bkz. Kutu 4). Bireyin özgürlüğünü ön plana çıkaran bu insancıl toplumun en önemli sonuçlarından birisi demokratik kurumların yaygınlaşmasıdır. Dolayısıyla Inglehart, Bell'in aksine toplumlarda değişen bireysel değerler ile demokratik kurumlar arasında pozitif bir ilişki kurar. Endüstri sonrası toplumlarda artan sosyo-ekonomik refah ile birlikte bireylerin özgürce seçim yapabilmeleri için gereken bilişsel, ekonomik ve sosyal kaynaklar da artmaktadır. Her kesimden bireyin birbirleri ile iletişimleri kolaylaşmakta ve böylece toplumun sosyal sermayesi zenginleşmektedir. Böylece daha özgürleşen bireyler daha özgür seçimler yapabilmektedirler. Daha özgür olan birey özgürlüğü disipline, farklılığı özdeşliğe ve otonomiyi otoriteye tercih etmektedir. Kendini ifade etme ihtiyacı ve olanakları, demokratik kurumlar açısından da sonuçlar doğurmaktadır. Kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek isteyen bireyler, demokratik sistemin kurumlarından da bunu talep etmektedirler.

KUTU 4. Inglehart ve Post-Materyalizm

Inglehart 1971, 1977, 1990 ve 1997 tarihli araştırmalarında günümüz toplumlarının değer sistemlerinde ve bunun sonucunda siyaset form ve içeriğinde meydana gelen değişimi sorgulamaktadır. Inglehart'a göre toplumun genç ve yaşlı kuşakları sahip oldukları değerler açısından birbirlerinden daha önce olmadığı ölçüde farklılaşmaktadırlar. Toplumun genç kesimlerinde kendini gerçekleştirme ve katılıma dair değerler yaygınken, daha yaşlı nesiller güvenlik, düzen gibi değerlere vurgu yapmaktadırlar. Gençler, yaşlılar ile karşılaştırıldığında kendi çevrelerinde daha fazla söz sahibi olmak istemekte ve daha fazla katılım talep etmektedirler. Inglehart nesiller arası

bu farklılığı "değer değişimi teorisi" ile açıklamaktadır. Bu teori yoksunluk hipotezi ile sosyalizasyon hipotezine dayanmaktadır. Yoksunluk hipotezinde Inglehart, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidini temel almıştır. Buna göre bireyler ihtiyaçlarını bir önem sırasına göre karşılamaya çalışırlar. Öyle ki fiziksel ihtiyaçlar ve güvenlik ihtiyacı gibi materyal ihtiyaçlar karşılanmadan, bireyler sevgi, öz saygı ve kendini gerçekleştirme gibi materyal olmayan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelemezler. Günümüz Batı toplumlarının genç ve yaşlı kuşaklarının içinde yaşadığı şartlar birbirinden çok farklıdır. Ekonomik yoksunluk ve savaş koşulları altında yaşayan yaşlı kuşaklar ekonomi (ekonomik büyüme, enflasyonla mücadele, ekonomik istikrar gibi) ve güvenlikle ilgili konulara (daha otoriter liderlik biçimlerine destek, güçlü ordu, düzeni sağlama ve suçla mücadele, ulusal gurur) daha çok önem verirlerken; bu temel ihtiyaçları ekonomik refah koşulları, teknolojideki gelişmeler, uzun barış dönemi, artan eğitim oranları ve artan küresel hareketlilik sayesinde karşılanmış genç nesiller için yönetime katılım, ifade özgürlüğü, estetik şehir ve kırsal çevre, insanca yaşam, kişisel özgürlükler ve kendini gerçekleştirme ile ilgili değerler daha önemlidir. Inglehart, bu ikinci grup değerleri post materyal değerler olarak nitelendirmekte ve sosyalizasyon hipotezinin öngördüğü biçimde bu değerlerin günümüz toplumlarında nesilden nesile aktarılarak hâkim duruma geldiğini araştırmalarında göstermektedir. Inglehart'a göre bu değişen değerler sistemi, siyasi davranış biçimlerini de değiştirmiştir. Yeni bir değerler sistemi ve yeni bir siyasi kültür sebebiyle siyasi partiler gibi geleneksel siyasi kurumlara destek ve sınıf aidiyetlerinin siyasi davranışlarda belirleyici etkisi azalmış, yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Çünkü artık genç nesiller siyasi partiler yerine kendilerini daha iyi ifade edebileceklerine inandıkları sivil toplum kuruluşları gibi daha esnek örgütlenme biçimlerini tercih etmekte, kimlik, kadın hakları ve çevre gibi sınıf mücadelesine nazaran daha yeni siyasi konularda taleplerini şekillendirmektedirler (Bkz. Bu kitabın VIII. ve IX. Bölümleri).

Demokrasinin kurumsallaşması açısından, hiçbir kültür kalıcı olarak elverişsiz değildir. Post endüstriyel toplumun oluşumu her yerde demokrasi yan-

lısı kendini ifade etme değerlerinin oluşumunu sağlayacak, bu değerlere sahip bireyler de ülkelerinden daha fazla demokratikleşme talep edeceklerdir. Bu noktada Inglehart ve Norris'in (2002), Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* tezini eleştirdikleri makaleleri önemlidir. Huntington tezinde günümüzün en önemli çatışma noktasının sınıflar ya da diğer ekonomik kesimler arasında değil, kültürler (özel olarak İslâm ve Batı Hristiyanlığı) arasında olduğunu savunmaktadır. Huntington'a göre bu iki medeniyet arasındaki en önemli fark onların demokratik değerlere olan yaklaşımlarıdır. Dinî ve seküler otoritelerin birbirinden ayrılması, hukuk devleti ve çoğulculuk, bireysel hakların korunması ve parlamenter rejimin kurumları gibi politik değerleri, Huntington'a göre Batıyı İslâm medeniyetinden ayıran değerlerdir. Inglehart ve Norris, Dünya Değerler Araştırması'nın 1995-2001 yılları arasında 70'ten fazla ülkede yaptığı araştırmanın verilerini incelemişlerdir. Demokratik değerlere verilen destek, güçlü ve otoriter liderlerin eleştirisi gibi konularda İslâm dünyası ile Batı arasındaki farkların çok az düzeyde olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla İslâm toplumlarında demokratik bir toplum idealinin geniş ölçüde paylaşıldığı iddia edilebilir. Öte yandan Batı ve İslâm toplumları arasındaki asıl farklılık kültürel değerlerde ortaya çıkmaktadır. Aile, kadın ve cinsellik gibi konular Batı ve İslâm toplumları arasında asıl ayrım noktasını yaratmaktadır.

Siyasi Toplumsallaşma

Birçok demokratik ülke gençlerine, 18 yaşında seçme ve seçilme hakkı tanımaktadır. 18 yaşında bir gencin, ülke yönetimine dair tercih belirtmesi yani bir siyasi pozisyona sahip olması beklenmektedir. Yaşamımıza siyasi fikir ve siyasi pozisyonlarımızla başlamayız. Öyleyse siyasetle ilgili bilgiyi nereden öğreniriz? Bir hükümetin nasıl çalıştığını, siyasi partilerin görüşlerini, gündemdeki önemli bilgileri nereden ediniriz? Bu soruların cevaplanmasında aklımıza ilk olarak gelen araçlar kuşkusuz medya araçlarıdır. Gazeteler, radyo ve televizyon hiç kuşkusuz siyasetle ilgili bilgileri edindiğimiz yaygın kaynaklardır. Bu bilgilerin sadece seçim döneminde medya kuruluşları aracılığı ile aktarıldığını düşünebiliriz ancak araştırmalar fikirlerimizin seçim dönemlerinden çok daha önce oluştuğunu hatta katılaştığını gösteriyor, yani siyasi bilgilerin edinilme yollarının çok daha çeşitli olduğunu görüyoruz. Bazı araş-

tırmalar bu yollardan en önemlisi olarak aileleri işaret ederken, bazıları eğitimi vurgulamaktadır. Öte yandan hayat deneyimlerinin siyasi bilgilerimizi ve fikirlerimizi ne kadar etkileyebileceği de açıktır. Bunun yanı sıra, siyasi kurumlara katılmak yoluyla da siyasetle ilgili bilgilerimizi edinebiliriz. Biz bu bölümde, bireylerin siyasi bilgilerini ve fikirlerini nasıl edindikleri sorusuna cevap vermeye çalışacağız.

Siyasi Toplumsallaşma Kavramı

İnsan toplulukları paylaşılan değerler, normlar ve semboller üzerinden dayanışmalarını sağlarlar ve varlıklarını sürdürürler. Bu paylaşılan değerler doğumla birlikte otomatik olarak kazanılmaz, ancak bazı süreçlerle edinilirler. Bu edinme süreçlerine toplumsallaşma denir. Toplumsallaşma bireylerin neler öğrendikleri, bunları ne zaman öğrendikleri ve nasıl öğrendikleri şeklinde özetlenebilir. Bu öğrenme sürecinin bireysel ve toplumsal sonuçları da toplumsallaşma çalışmalarının konuları içindedir (Dowse ve Hughes, 1972: 179).

Literatürdeki çeşitli tanımlar siyasi toplumsallaşmanın değişik boyutlarını ortaya çıkarmaktadır (Rush ve Althoff, 1971: 18):

1. Öncelikle toplumsallaşma deneyimi, öğrenme özelliği ile ön plana çıkarılmaktadır. Temelde bu süreç bir öğrenme sürecidir. Toplumsallaşma sürecin-de bilgi, değer, motif, fikir ve yaklaşımlar öğrenilmektedir.
2. Siyasi toplumsallaşma süreçleri, siyasi davranışın yönünü ve sıklığını belirlemektedir. Değer, bilgi, eğilim içeren her türlü davranış gibi siyasal davranış da toplumsallaşma süreçlerinden etkilenmektedir. Dolayısıyla toplumsallaşma herhangi bir sosyal ve politik eylemin öncülü, belirleyeni olarak düşünülmelidir.
3. Siyasi toplumsallaşma süreçlerinin, siyasi davranışları biçimlendirmesinin yanı sıra siyasi kültürün aktarılmasına dair de işlevleri vardır. Siyasi toplumsal-laşma bu anlamda toplumsal ve siyasi olarak kabul gören davranış-sal ve tutumsal pozisyonların toplumun değişik kurumları vasıtasıyla nesiller boyunca aktarılması şeklinde tanımlanabilir. Politik sistemin entegrasyonu, bu anlamda, siyasi toplumsallaşma süreçlerini gerekli kılmaktadır. Buna göre bireyler ailelerinden sistemin devamı için gerekli değerleri ve kuralları öğrenir, içselleştirir ve aktarırlar.
4. Ancak 3. maddedeki gibi bir tanım, bu süreçlerin sistemin ve rejimin devamlılığına ilişkin rolüne vurgu yaparken sosyal ve siyasal değişimi açıklamakta

yetersiz kalmaktadır. Siyasi kurumlar ve gelenekler nesiller boyu muhafaza edilebileceği gibi, Inglehart'ın analizinde incelediğimiz üzere yeni neslin değerleri, bir öncekinden farklı olabilmektedir. Eğer toplumsallaşma sistemin devamına yönelikse ve bireyler bunu içselleştirip uyguluyorsa, değişim nasıl meydana gelmektedir? Yapacağımız bir siyasi toplumsallaşma tanımı, sosyalizasyon süreçlerinin mikro ve makro sonuçları ile birlikte siyasi ve sosyal değişime etkisini de içermelidir. Bunun için aile dışındaki mekanizma-lara yani kişilik ve yetişkinlikteki deneyimlere de yer vermelidir. Kişilik özellikleri ve yetişkinlikte karşılaşılan farklı deneyimler, kişinin çocukluk ve gençliğinde edindiği öğrenme süreçlerini etkileyebilmektedir.

Sonuç olarak siyasi toplumsallaşma, bireyler ve birey grupları arasındaki bilgi, değer ve deneyimlerin karşılıklı etkileşimi olarak tanımlanabilir. Bu etkileşim bir siyasi kültür çerçevesinde meydana gelir ve kişilerin deneyimlerini ve kişiliklerini etkilerken, onlardan da etkilenir. Bu etkileşimler siyasi kültürü de etkileyen siyasi davranışları şekillendirirler (Rush ve Althoff, 1971: 30).

Siyaset bilimciler ve sosyologlar, siyasi toplumsallaşma süreçleri için bazı şemalar önermişlerdir. Siyasi toplumsallaşma süreçleri, devam eden sosyal ve psikolojik etmenler içermektedir. Bu süreç bir etkileşim ve kazanım süreci, sosyalleşen insanlar, toplumsallaşmanın aracı olan aktörler ve öğrenilen siyasi davranışlar, kabuller ve eğilimler içerir. Süreç içindeki mekanizmalar ve aktörler siyasi toplumsallaşma çalışmalarında ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Siyasi Toplumsallaşmanın Başlıca Aktörleri

Siyasi toplumsallaşma ne zaman gerçekleşmektedir? Bazı yazarlar toplumsallaşma süreçlerinde aile ve erken çocukluk döneminin önemini vurgularken, diğer yazarlar hayat boyu oluşan toplumsallaşma süreçlerinin önemine dikkat çekmektedirler. Toplumsallaşmada erken çocukluk dönemini vurgulayanlar, çocukların dışsal uyaranlara daha kolay cevap verip, bu uyaranlardan edindikleri bilgileri daha kolay içselleştirdiklerini iddia etmektedirler. Bebeklerin ve çocukların erken çocukluk dönemlerinde karmaşık siyasi bilgiler edinmeleri elbette zordur ancak iddia edilen, bu dönemde edinilen temel bilgilerin ve alışkanlıkların, ileriki yaşamdaki siyasi değerlerin oluşmasında çok önemli rol oynadığıdır. Yetişkinlikteki deneyimlere önem veren görüşler ise

bireyin kendilik tanımının değişmeye tabi olduğu fikrinden hareket etmektedirler. Bu görüşlere göre, yetişkinlikteki kimliğin oluşumunun en kritik dönemeci, erken dönemdeki etkilerin reddedilmesi şeklinde olmaktadır. Değişen koşullar da kimlik krizleri ve değişim yönünde baskı oluşturabilmektedir.

Aile ve Eğitim

Toplumsallaşmanın ilk süreçleri aile içinde ya da yakın akraba grupları içinde gerçekleşir. Bu aşamada çocuk, dil ile birlikte kültür tarafından tanımlanan kuralları, bazı belirli davranış kalıplarını ve cinsiyet rollerini öğrenir. Siyasi toplumsallaşmanın belli kısımları bu aşamada gerçekleşir ancak edinilen davranışların siyasete yansıması daha sonraki aşamalarda gerçekleşir.

Ailenin siyasi toplumsallaşma süreçleri üzerindeki etkisini konu eden çalışmaların diğer bir odak noktası, erken toplumsallaşma süreçleri içinde oluşan kişilik yapılarının siyasal davranışa etkisidir. Kişilik, bireyin dışarıdaki etkilere karşı geliştirdiği düzenli davranış kalıpları olarak tanımlanabilir. Aile ve çocukluk dönemini konu alan çalışmalar, toplumdaki baskın özellikleri tespit etmeye ve çocukların kişiliklerinin aile içinde nasıl geliştiğini ve bu kişiliklerin, toplumun kültürel özelliklerini nasıl etkilediğini incelemeye yöneliktir.

Kişiliklerin oluşumunda toplumsallaşma süreçlerinin etkisi ve bu kişiliklerin siyasi davranışı etkileme biçimleri üzerinde belki de en sık araştırılan konu, otorite ile olan ilişkiler ve aynı zamanda otoriter eğilimlerdir. Easton ve Dennis'in (1969) araştırmasına göre çocukluk toplumsallaşması çocukların otoriteyi öğrendikleri dört aşama şeklinde gerçekleşir: İlk aşamada çocuklar, bazı kişilerin emir verme yetkisine sahip olduklarını öğrenirler. Ebeveyn yatma zamanına karar verirken, polis kamu düzenine uygun davranmayanları tutuklayabilmektedir. İkinci aşama çocuğun otoritenin kamusal ve özel yüzleri olduğunu öğrenmesi ile gelişir. Evde ailenin otoritesi ile ev dışında polisin otoritesi arasındaki nitelik farkı bu dönemde anlaşılır. Üçüncü aşamada ise otoritenin hükümet, parlamento ve mahkeme gibi kurumlar arasında nasıl paylaşıldığı öğrenilir. Dördüncü aşama ise çocuklar kurumların, o kurumlarda çalışanlardan ayrı bir kimliğinin olduğunu fark ettiklerinde tamamlanır.

KUTU 5. Adorno ve Otoriter Kişilik (*The Authoritarian Personality*)

Adorno tarafından yapılan araştırmada anti-semitizmin otoriter denilen kişiliklerde görüldüğü tespit edilmiştir. Bu karakteri oluşturan bireylerde hoşgörüsüzlük, belirsizliğe karşı panik, sosyal ilişkileri güç ilişkileri şeklinde formüle etmek ve baskıya karşı çıkmamak şeklinde özellikler gözlemlenmiştir. Bu birey, üstlerine karşı oldukça itaatkâr davranmaktı; ancak içten içe onlara karşı da bir nefret geliştirmektedir. Bu baskıdan kaynaklanan gerilimleri ise kendinden daha zayıf kişiler üzerinde uyguladığı baskıyla giderebilmektedir. Bu çalışmadaki önemli psikanalitik çözümleme, otoriter bireyin çocukluğu ve bunu oluşturan toplumsallaşma süreçlerinin analizini içermektedir. Otoriter kişiliklerin ailelerinin ortak özelliği, ailedeki sıkı disiplin ve çocuğun itaati karşılığında gösterilen az sevgidir. Böyle ailelerde roller hâkimiyet ve itaat üzerinden tanımlanmaktadır.

Ailenin yanında en büyük toplumsallaşma araçlarından birisi de okuldur. Okuldaki otorite evdekinden daha az kişisel olmakla birlikte çocuk performansın başarı ile anlamlandırıldığı bir sosyal sisteme ilk kez girer. Roller ailedekinden daha farklıdır. Dolayısıyla çocuk, otorite ile kurulan ilişki ve uyulması gereken kurallar gibi konularda daha farklı ilişki biçimlerini deneyimlemeye başlar. Bunun yanında çocuk okulda tarih, kültür, dil ve din dersleri ile ülkedeki politik sistem hakkında bilgi geliştirmeye başlar ve bu yolla da vatandaşlık eğitimi alır (Dowse ve Hughes, 1972: 188). Daha önce incelediğimiz gibi, vatandaşlık kültürünün gelişiminde okullardaki eğitim oldukça önemlidir. Siyasi ilgi okul yıllarında yükselmekte, iletişim araçlarının kullanımı artmakta ve böylece siyasi bilgi düzeyi de yükselmektedir.

Yetişkinlikteki Siyasi Toplumsallaşma

Yetişkinlikteki toplumsallaşma süreçleri çocuklukta edinilen siyasi pozisyonları değiştirebilir ya da güçlendirebilir. Bireylerin yetişkinlikte yaşadığı deneyimler, çocukluk deneyimleri ile uyumlu ya da çocukluk deneyimlerinden farklı olabilir. İkincisi ile ilgili en çarpıcı deneyim, günümüzde sıkça yaşanan,

bireylerin artık doğdukları yerlerden oldukça farklı yerlerde yaşamlarını idame ettirmeleridir. Sosyal ve coğrafi olarak bireyler daha fazla mobilizasyon hâlindedirler. Sosyal değişim artık nesiller arası değer farklılaşmasını oldukça hızlandırmıştır. Bu farklılaşmadan doğan gerilimi azaltmak için birey, yeni mekân ya da grubun değerleri içinde tekrar sosyalleşmektedir. Yeni davranış kalıpları ve tutumlar geliştirmektedir; bu da siyasi davranış ve hatta siyasi pozisyonlarda değişime yol açmaktadır (Dowse ve Hughes, 1972: 195). Bu noktada iş ve arkadaş grupları, yaşanılan çevre, medya ve dinsel gruplar kişilerin ailelerinden ve ilk eğitimlerinden devraldıkları bilgi, değer ve yaklaşımlarda değişime yol açabilmektedir. Yeni girilen çevre ve gruplar, "oyunun kuralları"nı belirlemekte, kişi bu grup ya da çevrelere girdiğinde bu kuralları kendi önceki deneyimleri çerçevesinde yorumlamaktadır.

Aile ve ilk eğitimin kişinin siyasi davranışı üzerindeki etkisi, içinde yaşanılan toplum yapısı ile de ilgilidir (Dowse ve Hughes, 1972: 186). Toplumda birden çok toplumsallaşma aktörü olduğunda bazı uyuşmazlıklar ve farklılaşmalar ortaya çıkabilir. Ailenin bu anlamda bireylerin siyasi sisteme entegrasyonunu sağlama işlevi kesintiye uğrayabilir. Toplum yapıları ve sosyalleşme süreçleri arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir:

1 Farklılaşmamış, siyasi sistemin aile ve kabile sistemi ile birlikte işlediği toplumlarda aile toplumsallaşmasının bireylerin siyasi davranışları üzerinde doğrudan etkisi vardır. Endüstrileşmiş ve farklılaşmış toplumlarda ise aile toplumsallaşması ve yetişkin siyasi davranış arasındaki ilişki daha dolaylıdır. Çünkü öncelikle ailenin birçok işlevi başka toplumsal kurumlara aktarılmıştır. Ailenin görece daha az önemli olmasından dolayı, çocukluktan sonra birey daha fazla başka sosyalleşme kurumları içerisinde yer alır. Ailenin bu yüzden aile bireyleri üzerindeki etkisi oldukça kısıtlıdır.

2 Öte yandan içinde yaşanılan toplumun homojenliği de siyasi toplumsallaşma süreçlerini etkileyebilir. Özellikle kültürel olarak farklı kimliklerin yaşadığı toplumlarda, alt kültürlerdeki toplumsallaşma süreçleri bireylerin baskın kültüre entegrasyonunu etkileyebilir. Öyle ki aile içinde çocuk "dışarıya" güvenmemeyi öğrenir, onları sadece aile tarafından karşılanabilen bireysel refaha bir tehdit olarak değerlendirebilir. Aile sistematik olarak bireyin okul, partiler, arkadaşlar yoluyla topluma yaygın olarak katılmasını engelleyebilir. Kültürel olarak daha homojen toplumlarda ise böyle bir kaygı aileler tarafından daha az hissedileceğinden, kişi farklı kurumların sosyalleşme dinamiklerinden daha kolayca etkilenir ve ailenin siyasi toplumsallaşmadaki baskın rolü azalabilir.

Sonuç Yerine

1950'lerde başlayıp 1960'larda siyaset sosyolojisinde yaygınlık kazanan siyasi kültür kavramı, güncel gelişmeler ve davranışçılık akımının da etkisiyle modernleşme, demokratikleşme ve toplumsal değişim çalışmalarına damgasını vurmuştur. Siyasi kültür çalışmalarına göre siyasi sistemler, kendi toplumlarının kültürlerini, geleneklerini, alışkanlıklarını ve inançlarını yansıtırlar. Bir sistemin otoriter ya da demokratik olmasının en önemli sebeplerinden birisi, o toplumdaki siyasi kültürdür. Toplumun inanışları ve değerleri bireylerin davranışlarını ve yönelimlerini belirleyerek sistemi biçimlendirir. Dolayısıyla bir toplumun siyasi kültürü, o toplumun bireylerinin tutumları araştırılarak tanımlanabilir.

Demokratik sistemlerin yerleşmesi açısından elverişli siyasi kültürleri tanımlayabilmek, bu alandaki çalışmaların ilk sorunsallarından biri olmuştur. Vatandaşlık yaklaşımlarına göre politik katılımın fazla olduğu, kişiler arası güvenin yüksek olduğu ve işbirliği ağlarının geliştiği toplumlar ya da kendini gerçekleştirme değerlerinin hâkim olduğu toplumlar, demokratik sistemlerin var olabilmesi için elverişli toplumlardır. Meşruiyet yaklaşımı ise demokratik sistemlerin varlığının ve istikrarının bağlı olduğu değerleri sadece siyasi nesnelere yönelmiş değerler olarak daha kısıtlı şekilde tanımlar. Buna göre kamu kurumlarına duyulan güven, sistemin performansından duyulan memnuniyet ve demokrasi lehine rejim tercihleri, demokratik sistemlerin varlığında önemlidir. Farklı vurgularına rağmen her iki yaklaşımda siyasi kültürün siyasi sistemin biçimlenmesinde önemli rol oynadığı varsayımı geçerliliğini korumaktadır.

1970'lerin değişen vatandaşlık ve siyasi katılım biçimleri ile geleneksel siyasetin yaşadığı iddia edilen kriz, gözleri bir kez daha siyasi kültür terimine çevirmiştir. Analizlerde sosyal, ekonomik, demografik ve teknolojik alanlarda meydana gelen değişikliklerin siyasi sistemlere nasıl yansıdığı incelenmiştir. Bell, modernizmin ve kapitalizmin toplumsal sonuçlarını incelerken, Inglehart post-modern dönemi konu almaktadır. Bell'e göre bu değişimlerin sonucu olan bireyci, hazcı ve yararcı yeni insan tipi, ekonominin ve siyasetin kurumlarını krize sokmaktadır, yani modernleşme ve sosyo- ekonomik gelişme sistem açısından olumlu sonuçlar doğurmamaktadır. Inglehart ise post-modern dönemin "yeni insan tipi"ni kendini ifade eden insan olarak tanımlarken, bu özgürleşen bireyin daha fazla demokratikleşme talep ederek toplumlarının kurumlarını bu yönde değişime zorladığını belirtmektedir.

Siyasi kültür açısından en önemli kavramlardan birisi siyasi toplumsallaşma kavramıdır. Bireyler aile, eğitim ve yetişkinlikteki deneyimleri vasıtası ile toplumdaki değerleri edinirler ve bu değerlere de katkıda bulunurlar. Rejimlerin istikrarı, onları destekleyen bir siyasi kültürün varlığını gerekli kılarken, böyle bir yapının oluşmasında en önemli araç siyasi toplumsallaşmadır.

Tartışma Soruları

1) "Demokratik rejim için elverişli siyasi kültürler" kavramını siyasi kültür çalışmaları ışığında tartışınız.
2) Davranışçılık okulu nasıl bir paradigmatik değişimi temsil etmektedir? Bu okulun getirdiği yöntemsel ve içeriksel değişim hangi noktalarda eleştirilmiştir?
3) Toplumsal değişim demokratikleşme açısından nasıl sonuçlar ortaya çıkarmaktadır? Bu ilişkiyi konu edinen çalışmalar hangi noktalarda birbirlerinden farklılaşmaktadır?
4) Siyasi toplumsallaşma, siyasi sistem için nasıl bir işlev yerine getirmektedir? Siyasi toplumsallaşmanın başlıca aktörleri ve temel mekanizmaları nelerdir?
5) Genç nesillerin siyasete katılma şekilleri ile ilgili bir farklılık gözlenebilir mi? Gençler, siyasete hangi yeni kanallarla ve metotlarla katılmaktadırlar? Siyasetin yeni gündem maddelerinden bahsedebilir miyiz? Siyasette bu yönde meydana gelen değişikliklerin nedenlerini tartışınız.

Okuma Önerileri

Ersin Kalaycıoğlu, "Türkiye'de Demokrasinin Pekişmesi: Bir Siyasi Kültür Sorunu" (Democratic Consolidation in Turkey: A Problem of Political Culture), *Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan* (Essays in Honor of Ergun Özbudun) içinde, Ankara: Yetkin Yayınevi, 2008, s. 247-277

Ebru Ş. Canan - Sokullu, "Siyasi Kültür", *Karşılaştırmalı Siyaset: Temel Konular ve Yaklaşımlar* içinde, H. Dikici-Bilgin ve Sabri Sayarı (der.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Gabriel A. Almond, "The Intellectual History of the Civic Culture Concept", *The Civic Culture Revisited* içinde, G.A. Almond ve S. Verba (der.), Boston: Little, Brown & Company 1980.

Ronald Inglehart, "The Renaissance of Political Culture", *American Political Science Review*, Cilt 82, 1988, s. 1203-1230.

Dieter Fuchs, "The Political Culture Paradigm", *The Oxford Handbook of Political Behavior* içinde R.J. Dalton ve H.D. Klingemann (der.), New York: Oxford University Press, 2007, s. 161-184.

Kaynakça

Adorno, T.W., Bruswik,E. F., Levinson, D. ve N. Sanford. (1950) *The Authoritarian Personality.* New York: Norton.

Allon, K. (2005) *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World.* Thousand Oaks, Londra, New Delhi: Pine Forge Press.

Almond, G. (1980) "The Intellectual History of the Civic Culture Concept", *The Civic Culture Revisited* (der.) G.A. Almond ve S.Verba, Boston: Little, Brown & Company.

Almond, G. ve S.Verba. (1963) *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* Princeton: Princeton University Press.

Axford, B.,G. K. Browning.,R. Huggins. Ve J. Turner. (2002) *Politics: An Introduction.* Londra ve NewYork: Routledge.

Bell, D. (1976) *Cultural Contradictions of Capitalism.* New York: Basic Books.

Chilton, S. (1988) "Defining Political Culture", *The Western Political Quaterly,* Cilt 41, No 3, s. 419-445.

Dahl, R.D. (1961) "The Behavioral Approach", *American Political Science Review,* Cilt 55, s. 763-772.

Dahl, R.D. (1969) "The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Moment to a Successful Protest", *Behavioralism in Political Science* (der.) Heinz Eulau. New York: Atherton Press.

Dowse, R. E. ve J. A. Hughes. (1972) *Political Sociology.* London, New York, Sydney, Toronto: John Wiley and Sons.

Easton D. ve Jack D. (1969) *Children and the Political System: Origins of Political Legitimacy,* New York: Mc Graw Hill.

Eckstein, H. (1966) *Division and Cohesion in Democracy: A Study in Norway.* Princeton: Princeton University Press.

Faulks, K. (1999) *Political Sociology: A Critical Introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fuchs, D. (2007) "The Political Culture Paradigm". *The Oxford Handbook of Political Behavior* (der) R.J.Dalton ve H.D. Klingemann, New York: Oxford University Press, s. 161.184.

Gibbins, J. R. (1989) *Contemporary Political Culture: Politics in a Post modern Age.* London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications.

Inglehart, R. (1988) The Renaissance of Political Culture, *American Political Science Review,* Vol 82, s. 1203-1230.

Inglehart, R. (1997) *Modernization and Post Modernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies,* Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton: Princeton University Press.

Jackman, R. W. ve R. A. Miller. (1998) "Social Capital and Politics." *Annual Review of Political Science, Cilt* 1, s. 47-73.

Karl, T. L. ve P. C. Schmitter. (1991) "Modes of Transition in Latin America, Southern and Eastern Europe." *International Social Science Journal,* no.128, s. 269-84.

Kavanagh, D. (1983) *Political Science and Political Behavior.* London: Unwin Hyman.

Langton, K. P. (1969) *Political Socialization.* New York: Oxford University Press.

Lehman, E.W. (1977) *Political Sociology: A Macrosociology of Politics.* New York: Columbia University Press.

Levi, M. ve L. Stoker (2000) "Political Trust and Trustworthiness", *Annual Review of Political Science*, Vol: 3, s. 475-507.

Lijphart, A. (1968a) *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands.* Berkeley: University of California Press.

Lijphart, A. (1968b) "Typologies of Democratic Systems", *Comparative Political Studies*, Cilt 1, s. 3-44.

Lijphart, A. (1971) "Comparative Politics and the Comparative Method", *American Political Science Review*, Cilt 65; No:3, s. 682-693.

Lijphart, A. (1977) *Democracy in Plural Societies*, New Haven, CT:Yale University Press.

Magstadt, T. M. (2006) *Understanding Politics: Ideas, Institutions and Issues.* USA: Thomson Wadsworth.

Muller, E. N. ve M. A. Seligson. (1994) "Civic Culture and Democracy: The Question of Causal Relationships." *American Political Science Review*, Cilt 88, No. 3, s. 635-52.

Newton, K. ve P. Norris. (2000) "Confidence in Public Institutions: Faith, Culture and Performance?" *Disaffected Democracies: What is Troubling the Trilateral Countries*?, Pharr ve Putnam (der.), Princeton: Princeton University Press, ss.52-73.

Newton, K. (2001) "Trust, Social Capital, Sivil Society, and Democracy" *International Political Science Review, Cilt* 22, No. 2, s. 201-204.

Norris, P. (2002) *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism.* New York: Cambridge University Press.

Norris, P. (2008) *Driving Democracy: Do Power Sharing Institutions Work?.* Cambridge University Press, New York/Cambridge.

Norris, P. ve R.Inglehart. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the Clash of Civilizations Thesis", *Comparative Sociology*, Cilt 1, No:3-4, s. 235-263

Orum, A.M. (1989) *Introduction to Political Sociology: The Social Anatomy of the Body Politics.* New Jersey: Princeton Hall.

Pateman, C. (1980) "The Civic Culture: a Philosophic Critique", *The Civic Culture Revisited*, (der.) G.A. Almond ve S.Verba. Boston: Little, Brown&Company.

Pateman,C. (1971) "Political Culture, Political Structure and Political Change". *British Journal of Political Science*, Cilt 1, No: 3, s. 291-305.

Putnam, R.(1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Italy*, Princeton: Princeton University Press.

Pye, L.W. ve S.Verba (1965) *Political Culture and Political Development.* New Jersey: Princeton University Press.

Reisinger, W. (1995) "The Renaissance of a Rubric: Political Culture as a Concept and Theory". *International Journal of Public Opinion Research*, Cilt 7, s. 328-352.

Rothstein, B. (2000) "Trust, Social Dilemmas and Collective Memories", *Journal of Theoretical Politics*, Cilt 12. No. 4, s. 477-501.

Rush, M. ve P. Althoff . (1971) *An Introduction to Political Sociology.* Great Britain: Nelson.

Rustow, D. A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward A Dynamic Model." *Comparative Politics* , Cilt 2 (April), s. 337-363.

Sarıbay, A.Y. (2000) *Global bir Bakışla Politik Sosyoloji.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Sodaro, M. J. (2004) *Comparative Politics: A Global Introduction*, New York: McGraw Hill.

Vergin, N. (2003) *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam.

Weber, M. (1958) *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, New York: Scribners.

Welch, S. (1993) *The Concept of Political Culture*, Great Britain: The MacMillian Press.

YAZARLAR HAKKINDA

Feride Acar: Prof. Dr. Feride Acar, lisans derecesini sosyoloji dalında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nden (ODTÜ), yüksek lisans ve doktora derecelerini siyaset sosyolojisi alanında ABD'de Bryn Mawr Üniversitesi'nden almıştır. Bölüm Başkanı olarak da görev yaptığı ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde (SBKY) 1976'dan bu yana lisans ve lisansüstü düzeyde siyaset sosyolojisi ve toplumsal hareketler dersleri vermiştir. Toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları alanında da araştırma ve yayınları olan Prof. Acar, ODTÜ Kadın Çalışmaları Yüksek Lisans Programı'nın da Kurucu Başkanı'dır. Feride Acar, kadınların insan hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularındaki çalışmaları nedeniyle BM ve Avrupa Konseyi'nin bu alandaki denetim organlarında üst düzey görevlerde bulunmuştur. Geçmişte BM CEDAW Komitesi Başkanı olarak da görev yapan Acar, halen BM CEDAW Komitesi üyesi ve Avrupa Konseyi GREVIO Komitesi Başkanı'dır.

Başak Alpan: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans, ODTÜ Avrupa Çalışmaları Programı'nda yüksek lisans ve Birmingham Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamladı. Doktora eğitimi sırasında, 1999 sonrası Türkiye siyasetinde Avrupa söylemleri üzerinde çalıştı. Başta FREE –Football Research in an Enlarged Europe (Genişletilmiş Avrupa'da Futbol Araştırmaları) projesi olmak üzere AB 7. Çerçeve programı tarafından desteklenen birçok projede araştırmacı olarak çalıştı. Halen ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesidir ve siyaset sosyolojisi ve Avrupa siyaseti dersleri vermektedir. İlgi alanları arasında Avrupa entegrasyonu, söylem kuramı, kimlik politikaları, AB-Türkiye ilişkileri, AB politikaları, futbol ve kimlik yer almaktadır.

Ayşe Ayata: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Başkanı olan Prof. Dr. Ayşe Ayata, ODTÜ Karadeniz ve Orta Asya Ülkeleri Araştırma Merkezi (KORA) Başkanlığını da yürütmekte ve Kadın Çalışmaları Bölümü'nde dersler vermektedir. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisansını tamamlayan Profesör Ayata, doktora çalışmasını Kent Üniversitesi Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümü'nde tamamlamıştır. Harvard Üniversitesi, Oxford Üniversitesi, Wissenschaftszentrum Berlin, Manchester Üniversitesi ve Paris EHESS'te misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Türk siyasal hayatı, demokratikleşme ve siyasi katılım, toplumsal cinsiyet üzerine pek çok yayını bulunmaktadır. Yayınları arasında *"Cumhuriyet Halk Partisinde Örgüt ve İdeoloji"*, *"Democracy, Civil Society and Clientelism"* ve *"Black Sea Politics: Political Culture and Civil Society in an Unstable Region"* başlıklı kitaplar mevcuttur.

Berkay Ayhan: Gazi Üniversitesi İktisat Bölümü'nde lisans, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen McMaster Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde finansal okuryazarlık konusundaki doktora tez çalışmasını sürdürmektedir. McMaster Üniversitesi'nde küresel ekonomi politik ile uluslararası ilişkiler teorisi derslerinde öğretim asistanı ve savaş nedenleri dersinde okutman olarak çalışmıştır. İlgi alanları arasında ekonomi politik, karşılaştırmalı siyaset, kamu politikası ve uluslararası ilişkiler kuramları bulunmaktadır. Devletin neoliberal dönüşümünün para politikası, sosyal politika ve kamu ihale sistemi boyutlarının incelendiği ortak yazarlarından olduğu makaleleri bulunmaktadır.

Aslı Çırakman: ODTÜ SBKY öğretim üyesidir. Siyasal düşünceler ve siyaset sosyolojisi alanlarında araştırma yapmaktadır. Oryantalizm, Türk imgesi, milliyetçilik, Avrupalılık gibi konularda yurt içi ve yurt dışında basılmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Kürşad Ertuğrul: ODTÜ, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesidir. Siyasal ve Sosyal Kuram, Avrupa Çalışmaları, Türkiye siyaseti ve modernleşmesi alanlarında araştırmalarını sürdürmektedir.

Özlem Gölgelioğlu Klujs: Ankara Üniversitesi SBF Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Berlin Graduate School of Social Sciences'da misafir araştırmacı olarak bulundu. 2004-2014 yılları arasında ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde ÖYP araştırma görevlisi olarak görev yaptı. Hâlen aynı bölümde siyasal partiler ve parti siyasaları alanlarında tez çalışmasını sürdürmektedir.

Ali Rıza Güngen: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doktorasını 2012 yılında tamamlamış, 2014-2015'te Queen's Üniversitesi Küresel Kalkınma Çalışmaları'nda doktora sonrası araştırmacı olarak bulunmuştur. Ortak yazarlarından olduğu *Finansallaşma, Borç Krizi ve Çöküş: Küresel Kapitalizmin Geleceği* başlıklı bir kitabı bulunmaktadır. Türkiye'de borç yönetimi, finansal içerme, finansal sektörün denetimi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Hasan Faruk Uslu: Atatürk Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde Araştırma Görevlisidir. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde 2015 yılında doktorasını tamamlamıştır. Siyaset sosyolojisi, karşılaştırmalı siyaset ve sosyal politika alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

Mehmet Gökhan Uzuner: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler ve Sosyoloji Bölümleri lisans programlarından 2006'da mezun olmuştur. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü yüksek lisans programını 2009'da tamamlamıştır. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü doktora programına devam etmektedir. Çalışmaları arasında *Politics of Impossibility: The Issue of Undecidability Within the Debate Between Ernesto Laclau and Slavoj Žižek* (Lambert Academic Publishing, 2010) başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

"Siyaset bilimi ile sosyoloji disiplinlerinin kesişme alanı" olarak tanımlanabilecek bir konumda yer alan siyaset sosyolojisinin, bu niteliğiyle sosyal bilimler dünyasının en eski "disiplinlerarası" alanı olduğu söylenebilir. Siyaset sosyolojisinin "siyasal gruplaşma ve parti sistemlerinin toplumsal tabanları", "topluluklarda (cemaatlerde) iktidar yapıları", "seçkinler", "çoğulculuk", "toplumsal değişimin tarihsel olarak incelenmesi", "demokrasi model ve kuramları", "siyasal kültür" gibi geleneksel ilgi alanları günümüzde de hayati önem taşımaya devam etmektedir. Öte yandan, günümüz toplumlarında yeni boyutları ortaya çıkan ya da görünürlük kazanan "insan hakları", "eşitsizlik", "ayrımcılık" gibi sorun ve özgül ilgi alanlarının tanımlanıp irdelenmesinde de siyaset sosyolojisinin kuramsal ve metodolojik birikimi çok önemli katkı sağlamaktadır.

Son dönemde sosyal bilimlerde etkili olan akım ve yaklaşımlar ("post-modernizm", "post-yapısalcılık" ve "rasyonel seçim" gibi) doğrultusunda yapılan çalışmalarla daha da zenginleşen bu disiplin, günümüzde hem tarihsel temelleri hem de güncel konu ve yaklaşımları ile iyi anlaşılması gereken bir alandır. Bu kitap siyaset sosyolojisinin, gelişimi boyunca çerçevesinin nasıl evrildiği, ne tür araştırma sorularıyla ilgilendiği, inceleme nesnelerinin neler olduğu, nasıl dönüşümler geçirdiği hakkında tanıtıcı bilgiler sunarak, okurun birincil kaynaklardan daha iyi yararlanmasını sağlayacak bir temel oluşturuyor.

Siyaset sosyolojisi alanının yaklaşım çeşitliliğini serimleyen kitap, günümüz koşullarında gündemde olan pek çok hayati sorunun irdelenmesinde önemli olan kuramsal ve yöntemsel araçlar sunması bakımından da temel bir kaynak niteliğinde.



*dipnot
yayınları

Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

